BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

10

H.G. Hubbeling

Spinoza

Herder

Este libro nos pone en contacto con la personalidad y el pensamiento de Spinoza. La biografía del gran filósofo incorpora los resultados más recientes de la investigación. H.G. Hubbeling analiza su sistema desde el punto de vista formal y de contenido, siguiendo el estado actual de los conocimientos al respecto. El autor pone sobre todo de relieve lo moderno y actual del pensamiento de Spinoza: su doctrina de salvación moral extracristiana como camino que lleva a la libertad relativa y absoluta; su doctrina de la división de poderes y su raíz, la comunidad de los intereses de todos, como colaboración orientadora a la doctrina del estado; su axiología informal, precursora del moderno sistema de valores; su doctrina de los efectos o pasiones como piedra angular de la moderna psicología.

H.G. Hubbeling, nacido en 1925, es profesor de filosofía de la religión y de ética filosófica en la universidad de Groninga (Holanda). Ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *Spinoza* (1966), *Inleiding to het denken van Wittgenstein* ([2]1969), *Spinoza's Methodology* ([2]1967), *Language, Logic and Criterion* (1971), *Denken Geloven* (1976), *Inleiding tot de symbolische logica* (en colaboración con H. de Swart, 1976).



BIBLIOTECA DE FILOSOFIA
10

SPINOZA

Por H.G. HUBBELING

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1981

H.G. HUBBELING

SPINOZA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1981

Versión castellana de RAÚL GABÁS, de la obra de
H.G. HUBBELING, *Spinoza*, Verlag Karl Alber, Friburgo - Munich

ISBN 84-254-1149-1

 DEPÓSITO LEGAL: B. 11.728-1981 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

I

VIDA Y CONTEXTO HISTÓRICO DE SPINOZA

1. Las fuentes

Quien quiere describir la vida de Spinoza, por desgracia sólo dispone de fuentes que, o bien no son fidedignas, o bien contienen muy pocas informaciones. Son fidedignos los documentos, o sea, las manifestaciones del filósofo mismo en sus cartas y otros datos que se desprenden de su correspondencia. En general también se considera fiable el prólogo a los *Escritos póstumos,* compuesto por Jarig Jelles y traducido probablemente al latín por Lodewijk Meyer para las *Opera posthuma* (OP). Pero este prólogo *(Voorreeden, Praefatio)* contiene muy pocos datos sobre la vida de Spinoza.

Las otras obras extensas son en conjunto poco fidedignas. Hay dos biografías extensas, compuesta la una por un admirador y la otra por un adversario. El escrito *La vie et l'esprit de Mr Benoit de Spinosa* es de un admirador desconocido. Se atribuyó ya muy pronto al médico Lucas de Amsterdam, conocido también como enemigo del rey francés Luis XIV. Esta obra fue redactada en francés, poco después de 1678, pero no se publicó hasta 1719. Apareció en dos ediciones, como artículo en «Nouvelles Littéraires», vol. X, p. 40ss, Amsterdam 1719, y como libro, aunque sin indicación del nombre del autor, ni del editor, ni del lugar de edición. Lucas era un admirador desmedido de Spinoza; sin embargo, recogió también con espíritu muy

poco crítico toda clase de rumores que circulaban sobre el filósofo. Afirma, p. ej., que los padres de Spinoza eran pobres, que Spinoza en su juventud leyó el Talmud entero — cosa ya físicamen imposible —, todo lo cual contradice hechos bien atestiguados. ¿Podemos creerle en lo demás?

El segundo gran biógrafo fue Johannes Colerus, párroco luterano en La Haya, que habitó en una de las casas donde también había vivido Spinoza. Colerus era un enémigo acérrimo de Spinoza, pero intentó, no obstante, componer un relato honrado y veraz de su vida. Para ello visitó con frecuencia la casa donde Spinoza tuvo alquilada una habitación durante los últimos años de su vida, a saber, en casa del pintor Spyck, el cual, lo mismo que Colerus, pertenecía a la Iglesia luterana. Encontramos la vida de Spinoza en el escrito encabezado por este título característico: *De waarachtige Verryzenis Jesu Christi uit den dooden, Tegen B. de Spinosa En zijn Aanhangers verdeedigt, In een Predicatie bevestigt, in de Christ-Luthersche Gemeente van's Gravenhage, op den H. Paaschdag in't jaar onzes Zaligmakers, 1704. Benevens een nauwkeurige Levensbeschryving, van dezen Beruchten Wysgeer, zo uit zyn nagelate Schriften als mondeling verhaal van nog in't leven zynde geloofwaardige Persoonen, zamengestelt Door Johannes Colerus, Hoogduitsch Praedicant van voornoemde Gemeente.* t'Amsterdam, by J. Lindenberg, in de Kalverstraat by de Kapel, 1705 (La verdadera resurrección de Jesucristo de entre los muertos, defendida contra B. de Spinoza y sus seguidores, consolidada en un sermón de pascua en el año 1704 de nuestro Salvador. Junto con una descripción exacta de la vida de este famoso filósofo, compuesta en base a sus escritos póstumos y a relatos de personas fidedignas que todavía viven, compuesta por Johannes Colerus, párroco alemán de la comunidad mencionada).

Colerus interrogó cuanto pudo a personas vivas sobre los sucesos en la vida de Spinoza. Desmintió muchas habladurías que desacreditaban a Spinoza y esclareció algunas tergiversaciones. Sin embargo, para el período importante de la juventud de Spinoza, según parece no pudo encontrar personas fidedignas,

y sus datos son allí muy imprecisos. Por lo demás, se equivoca repetidamente y fue, p. ej., muy descuidado en las indicaciones de números y fechas.

Otra fuente importante para nuestra información es el artículo «Spinoza» en el gran *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle. Él usa la vida de Spinoza para mostrar que incluso un «ateo» puede vivir honradamente. Pero da también informaciones falsas, p. ej., dice que Spinoza en su misterioso viaje a Utrecht en el año 1673 se encontró con el mariscal francés Condé. Conocemos además una vida breve de Sebastián Kortholt, que a finales del siglo XVII circuló por Holanda en busca de noticias sobre Spinoza. Las publicó en la nueva edición de un libro de su padre, Christian Kortholt, con el título *De tribus impostoribus* (Los tres impostores, a saber, Hobbes, Herbert de Cherbury y Spinoza). Kortholt utilizó también a Bayle. Es importante asimismo el relato de viaje de Gottlieb Stolle, que, en compañía de un cierto Hallmann, visitó los Países Bajos el año 1703 y se informó ampliamente sobre Spinoza. Todas estas personas eran enemigos de Spinoza, pero hubieron de reconocer que la vida del filósofo fue irreprochable bajo el aspecto moral. En el siglo XVIII transmite todavía importantes informaciones el amsterdamés Monnikhof. Las consignó en su propia copia de un escrito de Spinoza. Este escrito no fue incluido en los escritos póstumos, y su redescubrimiento data de mediados del siglo pasado. Está redactado en holandés: *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand* (Breve tratado de Dios, del hombre y de su felicidad).

Junto con toda clase de documentos, estas biografías están reunidas en el excelente libro de Freudenthal *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten* (Leipzig 1899; La vida de Spinoza en base a fuentes, documentos y noticias no oficiales). Son además importantes los resultados de las investigaciones de archivos llevadas a cabo por A.M. Vaz Dias. Estos resultados están resumidos en el libro: A.M. Vaz Dias y W.G. van der Tak, *Spinoza mercator et autodidacticus. Oorkonden en andere authentieke do-*

cumenten betreffende des wijsgeers jeugd en diens betrekkingen, 's Gravenhage 1932 (Spinoza, mercader y autodidacta. Documentos y otros testimonios auténticos sobre la juventud del filósofo y sus relaciones). Quien se propone escribir una biografía de Spinoza, tiene que componer un todo a base de los datos dispersos. En ello es inevitable un cierto subjetivismo. Para que el lector tenga la posibilidad de orientarse un poco sobre los datos, ofrezco primero un esquema de los diversos hechos, tal como los relatan las biografías. Según hemos dicho, ninguna de ellas es enteramente fidedigna. En orden a una valoración crítica de las fuentes antes mencionadas, cf. también: K.O. Meinsma 21.12., IX-XXIV; St. von Dunin Borkowski 9.6 I 1-78; J. Freudenthal 10.2).

2. Sinopsis de la vida de Spinoza según las diversas fuentes

En esta sinopsis uso las siguientes abreviaturas:

B	Pierre Bayle: *Dictionnaire historique et critique,* Rotterdam 1702, tom. III (Freudenthal 10.2, 29-33).
C	Johannes Colerus: *Korte, dog waarachtige Levens-Beschryving van Benedictus de Spinosa, Uit Autentique Stukken en mondeling getuigenis van nog levende Personen, opgestelt,* Amsterdam 1705 (Freudenthal 10.2, 35-104). Cf. también h.
Doc. F	Documentos, etc., en Freudenthal 10.2.
Doc. VD/T	Documentos, etc., en Vaz Dias y Van der Tak 10.9.
EP	*Epistolae,* es decir, las cartas de Spinoza y de sus corresponsales en el orden de la edición de sus obras completas como G IV.
h	La traducción francesa de Colerus.
H	Cf. bajo L.
JJ	Jarig Jelles: Voorreden (Praefatio) en: *De Nagelate Schriften (Opera Posthuma)* (Gebhardt 5.9, 3-7).
K	Prólogo de Kortholt en el libro de su padre, Chr.

	Kortholt: *De tribus impostoribus magnis,* Hamburgo 1700 (Freudenthal 10.2, 26-28).
L	Jean Maximilien Lucas: *La vie et l'esprit de Mr Benoît de Spinosa,* escrita poco después de 1678, publicada en Amsterdam en 1719, en dos ediciones, según hemos indicado antes. El signo H hace referencia al libro; el signo N se refiere al artículo en las «Nouvelles Littéraires». H asume aditamentos de Colerus (Freudentahl 10.2, 1-25).
M	Biografía de Spinoza de Johannes Monnikhoffs (Freudenthal 10.2, 105-108).
N	Cf. bajo L.
St.-H	Relato de viaje de Stolle y Hallmann en los Países Bajos, 1703 (Freudenthal 10.2, 221-232).

1.	Spinoza nació en Amsterdam	: JJ,3; L,3; K,26; B,29; C,35
2. *a)*	Nació el 24 de nov. de 1632	: C,35 (h); C,104; M, 105
b)	Nació en 1633 (falso)	: C,35
3. *a)*	Su familia era judía	: K,26; B,29
b)	Su familia era judeo-portuguesa	: L,3; C,36; M,105
4. *a)*	Su familia era pobre	: L,3; B,29
b)	Su familia era distinguida	: M,105
c)	Su familia era distinguida y gozaba de abundantes medios económicos	: C,35
5. *a)*	Su padre, Michael de Espinosa contrajo matrimonio tres veces. La primera mujer, Raquel, murió el 21 de feb. de 1627	: Doc. F,110 (Nr. 10)
b)	La segunda mujer, Hana Debora d'Espinosa (la madre del filósofo), murió el 5 de nov. de 1638	: Doc. F,111 (Nr. 16)

c)	La tercera mujer, Hester de Spinosa	: Doc. F,111 (Nr. 17)
*c*1.	Matrimonio	: Doc. F,113 (Nr. 24)
*c*2.	Murió el 24 de oct. de 1652	: Doc. F,113 (Nr. 25)
d)	El padre, Michael, murió el 28 de marzo de 1654	: Doc. F,113 (Nr. 25)
6.	Spinoza fue miembro de la sociedad judía (de estudios) Ets Haim	: Doc. VD/T,26
7. *a)*	Su familia vivió primero en el barrio Vlooyenburgh de Amsterdam	: Doc. F,111
b)	Su familia vivía en Burgwal, junto a la antigua sinagoga portuguesa	: C,36
c)	Su familia vivía en Houtgracht, junto a la antigua sinagoga portuguesa	: M,105
8. *a)*	Las hermanas de Spinoza eran Rebecca y Mirjam	: C,36
b)	Mirjam se casó con Samuel Carceris	: C,36
b')	Mirjam se casó con Samuel de Caseres	: Doc. F,112 (Nr. 21)
c)	Mirjam murió el 6 de septiembre de 1651	: Doc. F,113 (Nr. 23)
9. *a)*	El padre, Michael, era demasiado pobre para iniciar a Spinoza en el comercio; por eso hizo que aprendiera hebreo	: L,3
b)	El padre quiso hacer de Spinoza un comerciante, pero él prefirió estudiar	: K,26
c)	Spinoza estudió primero teología y luego filosofía	: JJ,3; B,29; C,39

	d) Spinoza tenía una tienda con su hermano Gabriel	: Doc. VD/T,27-32
	e) Spinoza no recibió lecciones en las clases superiores del «Ets Haim»	: Doc. VD/T,24
	f) Spinoza estudió primero latín y luego teología	: B,29; C,39
10.	*a)* Spinoza aprendió latín en la escuela de Franciscus van den Endens (C: Frans van den Endes)	: L,9; C,37
	b) Pero primero fue instruido por un estudiante alemán	: C,36
	c) por una *virgo* docta	: K,26
	d) por un médico	: B,29
	e) Fr. van den Enden era un exjesuita	: St.-H,222; Doc. F,233
11.	*a)* Spinoza sólo aprendió latín después de surgir las dificultades con los judíos	: L,9 St.-H,222
	b) Su relación con van den Enden es la fuente principal del ateísmo de Spinoza	: C,37
12.	*a)* Spinoza llegó a preguntas críticas enteramente por su propio ingenio. Leyó varias veces el Talmud	: L,4
	b) Morteira inicialmente sentía gran admiración por Spinoza. Aquél le apoyó al principio del proceso de herejía	: L,4,8
	c) Ciertos agentes provocadores dieron testimonio en contra de Spinoza	: L,5-7
13.	*a)* Spinoza se enamoró de la hija de van den Endens	: C,37

	b) Aprendió latín de una *virgo* (muchacha) docta	: K,26
	c) Se hace referencia a la hija docta de Van den Endens, pero sin esclarecer más de cerca la relación con Spinoza	: St.-H,222
14.	*a)* Spinoza sigue la dirección filosófica de Descartes	: JJ,3; B,30; C,39
	b) Los amigos de Spinoza eran cartesianos	: L,12
	c) Spinoza estudió en Leiden	: Documento de la inquisición española (testimonio de Solano y Robles)
15.	Los jefes judíos ofrecían a Spinoza una suma anual de dinero (C: 1000 f.), bajo la condición de que profesara externamente el judaísmo	: B,29; C,40; St.-H,225; Doc. F,115
16.	*a)* Spinoza cultivó el contacto con los judíos también después de la excomunión	: K,27
	b) Spinoza interrumpió el contacto con los judíos a raíz de la excomunión	: C,41
	c) Después de la excomunión Spinoza se relacionó con judíos «liberales» y más o menos herejes	: Documento de la Inquisición española (declaraciones de Solano y Robles y Pérez de Maltranila (cf. luego, p. 28)
17.	*a)* A la salida del teatro se cometió un atentado contra Spinoza	: B,29
	b) Al abandonar la sinagoga portuguesa se cometió el atentado	: C,41
18.	El 5 de dic. de 1655 Spinoza hizo una contribución económica a la comunidad judía	: Doc. F,114 (Nr. 27)

19. *a)*	Excomunión de Spinoza	: L,9; C,41; Doc. F,114 (Nr. 28)
b)	el 27 de julio de 1656	: Doc. F,114 (Nr. 28)
20. *a)*	Spinoza no fue inculpado de blasfemia, sino solamente de desacato de la ley judía	: L,10
b)	Spinoza fue acusado de blasfemia	: C,54
c)	Spinoza fue acusado de herejías y de malas acciones	: Doc. F,115
21. *a)*	Falso texto de la excomunión	: C,84-54
b)	Texto auténtico	: Doc. F,114 (Nr. 28)
22. *a)*	Spinoza escribió una apología en lengua española	: B,30; C,54, 68
b)	Esta apología no llegó a imprimirse	: B,30; C,68; St.-H, 224
c)	Mucho material de esta apología está contenido en TTP	: B,30; C,68
23. *a)*	Spinoza pulía lentes para microscopios y telescopios	: JJ,4; L,14; K,27; B,30; C,55; M,105; St.-H,225
b)	Hacía esto por interés (científico)	: L,14; K,27
c)	Hacía esto para alimentarse	: C,55; M,105
d)	Hacía esto para alimentarse y por interés	: St.-H,225
24. *a)*	Spinoza pintaba y dibujaba	: K,27; C,56; M,106
b)	Spinoza daba clases de dibujo	: C,56
c)	El pintor Tydeman fue el que enseñó a Spinoza a dibujar en Voorburg	: m,106
25.	Spinoza enseñó también	: St.-H,225
26. *a)*	Los rabinos presionaban a las autoridades para expulsar a Spinoza de la ciudad de Amsterdam	: L,10
a')	Spinoza mismo quería abandonar la ciudad	: L,11

b) Spinoza abandonó la ciudad para que le molestaran menos sus amigos.	:	JJ,3; B,30
c) Spinoza abandonó la ciudad a causa de un atentado contra su vida (cf. 17)	:	C,41
27. *a)* Spinoza se trasladó a Ouwerkerk	:	C,56; M,105
b) Desde 1656 Spinoza residió en Amsterdam	:	Doc. de la inquisición española
28. *a)* Spinoza se marcha a Rijnsburg	:	JJ,3; L,12; K,26; C,57; M,105
a') En 1661 estaba en Rijnsburg	:	EP,1
b) Spinoza abandonó Amsterdam para vivir en la provincia (según parece, se toman aquí juntamente Rijnsburg y Voorburg)	:	B,30
c) La casa en Rijnsburg tenía una piedra donde estaba grabada una poesía que ayudaba a identificarla	:	M,106
29. *a)* Luego Spinoza se trasladó a Voorburg	:	JJ,3; K,26; C,57; M, 106
b) Vivió en casa de Daniel Tydeman en la Kerkstraat	:	M,106; EP,19
c) Ayuda a Tydeman y otros para conseguir un párroco liberal	:	Doc. F,116 (Nr. 29)
30. *a)* Seguidamente Spinoza se traslada a La Haya	:	JJ,3; L,13; K,26; B,30; C,57; M,106
b) Primeramente vivió en la tranquila Veerkade, en casa de la viuda del abogado Willem van der Werve (C: Van Velen; C [h]: Van Velden)	:	C,57
c) Luego se traslada a Paviljoensgracht, viviendo en casa del pin-	:	K,26; C,57; M,107

	tor luterano Henderyck van der Spyck	
	d) Van der Spyck era también *solliciteur-militair* (es decir, tramitaba para otros solicitudes en los despachos oficiales)	: M,107
31.	*a)* En 1661 Spinoza está en Rinjsburg	: EP,1
	b) En 1664 Spinoza se traslada a Rijnsburg (falso)	: C,57
	c) Permanece allí dos años	: L,12
	d) Entre el 20 de abril y el 1 de mayo de 1663, Spinoza se traslada a Voorburg	: EP,12 y EP,13
	e) En la primavera de 1664 Spinoza se traslada a Voorburg (falso)	: M,106
	f) Spinoza pasó de tres a cuatro años en Voorburg	: C,57
	g) Entre el 5 de septiembre de 1669 y el 17 de febrero de 1671, Spinoza se traslada a La Haya	: EP,41 y EP,44
32.	*a)* Por invitación de Condé, Spinoza emprende un viaje a Utrecht	: L,16; B,30; C,64
	b) En el año 1673	: C,64
	c) Spinoza consiguió esta invitación por medio de Stouppe	: C,64
	d) Pero no se encontró con Condé	: C,64s
	d') Sí que se encontró con Condé	: B,31; 34
	e) A causa de este viaje fue casi asesinado por una multitud popular	: C,65
33.	Spinoza recibió la oferta de una cátedra en Heidelberg, pero la rechazó	: JJ,4; L,14; K,27; B,31; C,66; EP,47 y EP,48

34.	*a)* Spinoza enfermó	: JJ,3; L,23; K,27; B,31; C,94; St.-H,222
	b) Padecía de tuberculosis	: JJ,3; C,94; St.-H,222
	c) La enfermedad se agravó por el trabajo duro, por el poco sueño, etc.	: L,23; K,27
	c') Se produjo por excesos	: St.-H,222
	c'') Pero esto es negado también	: St.-H,230
35.	*a)* La fecha de la muerte es el 21 de feb. de 1677	: JJ,3; L,23; K,27; B,31; C,104
	b) La fecha de defunción es el 23 de febr. de 1667 (falso)	: C,94s
36.	*a)* Fue enterrado en la Nieuwe Kerk	: C,99; Doc. F,156 (Nr. 66)
	b) En un sepulcro de alquiler Nr. 162	: Doc. F,156 (Nr. 66)
37.	*a)* Spinoza murió en presencia de un médico de Amsterdam	: K,27
	b) Spinoza murió en presencia de Lodewijk Meyer	: C,95
	b') Spinoza murió en presencia de G.H. Schuller	: teoría hipotética (W. Meijer en: Freudenthal 10.2,296)
	c) Meyer llevó consigo dinero y un cuchillo de Spinoza	: C,95
	c') Pero esto no era un robo; él llevó ambas cosas como recuerdo	: M,108
	d) Spinoza murió dulce y tranquilamente (en contraposición a ciertos rumores)	: C,97
38.	Spinoza encargó a su patrona que enviara sus libros a Rieuwertsz	: K,28; C,76
39.	Los herederos de Spinoza impugnaron el testamento	: C,102; Doc. F,165 (Nr. 70)

40. *a)*	Spinoza no era codicioso	: L,16; K,27; B.31; C, 62
b)	Después de la muerte de su padre dejó toda la herencia a sus parientes (con excepción de una cama)	: K,26; C,63
b')	Spinoza heredó poco de su padre	: L,16
c)	Mas por esta causa primeramente se produjo un proceso	: C,63
d)	De Vries quería dar a Spinoza 2000 florines, pero éste los rechazó	: L(H),18; C,62
e)	Spinoza disminuyó el apoyo anual de los herederos de De Vries de 500 a 300 florines	: L(H),18; C,62
e')	De 500 a 250 florines	: St.-H,225; Doc. F,207 (Nr. 32)
e'')	Jarig Jelles le apoyó	: Doc. F,201 (Nr. 18)
e''')	Lo mantuvo un menonita	: St.-H,230
f)	Spinoza pagaba muy poco a su patrona	: K,27
g)	De Vries (un hermano del amigo de Spinoza), seguía pagando a van der Spyck las deudas de Spinoza, después de la muerte de éste, por mediación de Rieuwertz	: C,98
h)	Spinoza enseñaba gratuitamente	: K,27
i)	También impartía gratuitamente consejos políticos	: St.-H,230
41.	Spinoza era módico, parco en exigencias, etc.	: L,4; B,31; C,60
42. *a)*	Era moderado en el consumo de vino, manjares, etc.	: K,27; B,31; C,58

b)	Originariamente Spinoza era moderado, pero luego se permitió toda clase de excesos	: St.-H,222
43.	Spinoza era cortés en el trato	: L,16; B,31
44.	Spinoza no juraba ni blasfemaba	: K,27; B,31
45. *a)*	Spinoza se llamó cristiano	: K,27; B,32; EP,76 (en la copia de Leibniz y en la antigua traducción holandesa)
b)	Spinoza nunca fue un cristiano	: C,40; St.-H,229
c)	Spinoza a veces participó en actos de culto	: K,27; B,31s
d)	Spinoza aconsejaba a sus convecinos la asistencia a los actos de culto	: K,27; B,31; C,60
e)	Spinoza aprobó la confesión de fe de Jarig Jelles	: B,32
e')	Esto no es cierto	: St.-H,231
f)	Spinoza dispuso que ningún párroco le visitara en el lecho de muerte; quizá habría incurrido en vacilaciones	: B,32,34
f')	Esto no es cierto	: C,97
46.	Spinoza inculcaba a los niños la obediencia	: C,60
47. *a)*	Spinoza era versado en política (predecía acontecimientos futuros)	: K,27; B,31
b)	Spinoza visitaba a personas importantes	: B,31
c)	Algunos políticos acudían a él para asesorarse	: L,15; St.-H,226,230
48. *a)*	Jan de Witt recababa habitualmente los consejos de Spinoza	: L,15

	b) Jan de Witt aprendía matemáticas con Spinoza	: L,15
	c) Jan de Witt concedió a Spinoza un sueldo anual	: L,15
49.	*a)* Spinoza buscaba sobre todo la verdad	: JJ,4; L,5
	b) Durante tres meses Spinoza no abandonó su morada para dedicarse por entero al estudio	: JJ,4; L,14; B,30
	b') Durante algunos meses no salió de casa	: K,26
	b") Durante tres días no salió de casa	: C,57
50.	*a)* Spinoza iba siempre bien vestido	: L,17; St.-H,222
	b) Spinoza no iba bien vestido	: C,59
51.	Alemán, holandés y portugués eran los idiomas maternos de Spinoza	: L,9
52.	Spinoza no era enemigo de distracciones decorosas	: L,20
53.	Spinoza no estaba casado, pero no se debía a que considerara el matrimonio contrario al espíritu	: L,23
54.	Spinoza era ateo	: B,29; C,80
55.	Spinoza fue tolerado porque sólo hablaba de su ateísmo con amigos y no formó ninguna secta	: St.-H,221
56.	Una comunicación sobre la *Etica* escrita en holandés (= KV)	: St.-H,227
57.	Spinoza escribe su trabajo sobre Descartes como una expiación por los cartesianos	: L,12

58. *a)* El tratado sobre el arco iris probablemente fue quemado : JJ,5; K,28; C,83
b) Seguro que no fue quemado : St.-H,227
c) Fue recogido con esfuerzos : K,28
59. *a)* Spinoza tradujo el Antiguo Testamento al holandés : C,83
b) Tradujo la Biblia al latín : K,28
c) No hizo ninguna traducción : St.-H,226
d) Echó al fuego la traducción de la Biblia : C,83
60. *a)* Dio instrucciones para que sus *Obras pôstumas* sólo contuvieran las letras «BdS» como referencia a su autor : JJ,5
b) Su doctrina no había de denominarse según su propio nombre : JJ,5; L,16
c) Ninguna secta había de recibir su nombre (quería esto por modestia) : B,32

Observaciones

Sobre 2: en la página 104 Colerus no indica directamente la fecha del nacimiento de Spinoza, pero podemos deducirla de sus datos aquí indicados.

Sobre 7: Vlooyenburg era el nombre de todo el barrio, que incluía también Burgwald (= Houtgracht).

Sobre 12c: el documento de Freudenthal es el texto de la excomunión. Pueden inferirse las actividades de agentes provocadores de las palabras *testimunhas fidedignas*.

Sobre 15: En la excomunión se hace referencia a «promessas», lo cual quizá puede interpretarse como la oferta a la que se refieren las demás fuentes.

Esta sinopsis puede ser útil para que el lector componga

un relato más o menos fiable de la vida de Spinoza. Una biografía cautelosa se limitaría a los siguientes puntos: 1, 2a, 3ab, 4bc, 5abcd, 6, 7abc, 8ab'c, 9cde, 10 ac (?) e, 12c (?), 13 b (?), 14 ab, 15 (??), 16c, 17a, 18, 19ab, 20c, 21b, 22a (?) bc (?), 23ad, 24a, 25, 26b, 27b, 28aa'bc, 29abc, 30abcd, 31acdg, 32ab cde, 33, 34abcc", 35a, 36ab, 37ab'd, 38, 39, 40abcfgh, 41, 42a, 43, 44, 45bcde'f', 46, 47b, 49ab, 50a, 52, 53, 55, 56, 58b, 59c, 60abc.

Aclaraciones

Sobre 14a: Con ello quiero decir solamente que Spinoza al principio de su filosofar fue dirigido por Descartes.

Sobre 20: Permanece siempre una pregunta difícil: la de por qué los rabinos echaron de la sinagoga a Spinoza. Supongo que esto sucedió porque él impugnaba la validez de la ley mosaica. Pero en el texto de la excomunión se mencionan también herejías (cf. infra, p. 26).

Sobre 45 y 54: Spinoza no era un ateo, pero su concepción de Dios difería de la del judaísmo y cristianismo. Simpatizaba con un punto de vista espiritualista cristiano, al estilo de Jarig Jelles, pero no llegó a aceptarlo.

3. Su vida y sus escritos

Podemos ahora limitarnos a lo más importante en la descripción de la vida de Spinoza. Pero hemos de entrar más de cerca en algunos puntos. Por lo que se refiere a las fuentes respectivas, remitimos al lector a la sinopsis que acabamos de ofrecer.

Spinoza nació el 24 de noviembre de 1632 en Amsterdam; era hijo de una familia portuguesa judía. Su padre Michael procedía de Vidiguera, al sur de Portugal. Al final del siglo XVI había emigrado a los Países Bajos junto con muchos otros judíos, para escapar a las persecuciones de la inquisición españo-

la. En España y Portugal vivían desde la edad media muchos judíos que, por causa de las persecuciones, se veían obligados a aceptar la fe católica. Estos católicos procedentes del judaísmo eran llamados «marranos». Pero la inquisición siguió desconfiando de ellos. Muchos buscaban un país donde reinara mayor libertad de religión, donde nuevamente pudieran ser ellos mismos. Y, según opinión generalizada en aquel tiempo, en los siete Países Bajos unidos reinaba de hecho una gran libertad de religión. Por eso muchos «marranos» se dirigieron hacia allí. En 1593 se establecieron los primeros como comerciantes portugueses en los Países Bajos. Vivían en Amsterdam y pronto volvieron a su fe judía. En 1597 pudieron fundar su primera sinagoga en Amsterdam.

El padre de Spinoza desempeñó una función muy importante en la vida de la sinagoga. Durante muchos años perteneció al *Parnassim* (es decir, directorio; algo así como el consejo de los más ancianos). Estuvo casado tres veces (cf. antes la sinopsis, Nr. 5). Cuando Spinoza tenía cinco años, fue inscrito como miembro de la sociedad *Ets Haim* (árbol de la vida). Esta sociedad se cuidaba de la instrucción de sus miembros. Pero Spinoza sólo recorrió los niveles inferiores de la escuela del Talmud y la Tora de esa sociedad. Sin duda se creía antes que él estudió con el fin de llegar a ser rabino, y que recorrió también los niveles superiores. Pero nuevas investigaciones de archivos (Vaz Dias/Van der Tak 10.9, 26-34; 63-68) han mostrado con claridad que él, junto con su hermano Gabriel, después de la muerte de su padre llevó adelante el negocio de éste (cf. también Vaz Dias/Van der Tak 10.10). Quizá el padre originariamente tenía la intención de que su hijo fuera rabino. Pero, según parece, cambió sus planes cuando murió su hijo Yshac el 24 de septiembre de 1649. La empresa en la que trabajaba Spinoza se llamaba «Bento y Gabriel de Spinoza». Sabemos que este Bento de Spinoza es nuestro filósofo, puesto que la firma de ambos es igual. Bento era probablemente el nombre familiar, mientras que Baruch era el nombre para la sinagoga. Luego, después de su excomunión, Spinoza adoptó la

forma latina Benedictus. Baruch significa en hebreo lo mismo que Benedictus en latín, a saber, bendito. Por lo que se refiere al apellido, éste aparece escrito en diversas maneras: Despinosa, d'Espinoza, de Spinoza, Spinoza, etc. Spinoza es la forma de escribir que luego se hizo más usual, y nosotros nos atendremos a ella.

Siendo comerciante, Spinoza no dejó de estudiar. En la bolsa de Amsterdam se encontró con estudiantes menonitas, que practicaban también estudios teológicos y filosóficos. Así se encontró, entre otros, con Jarig Jelles, Simon Joosten de Vries, Pieter Balling, etc., que pueden contarse entre sus mejores amigos. Y todos ellos estaban más o menos influidos por Descartes. Por tanto, es de todo punto posible que estos amigos llamaran la atención de Spinoza sobre Descartes. Por otra parte, no podemos olvidar que el judaísmo de Amsterdam cobijaba a muchas personas progresistas. El famoso rabino Menasseh ben Israel hizo imprimir muchos libros. Entre ellos se encuentran muchas obras científicas sobre matemáticas, ciencias naturales, etc. Apoyó también a pensadores heréticos, p. ej., a Joseph Salomo Delmedigo, que, según d'Ancona, habría influido en Spinoza (cf. 22.4). Pero el influjo consiste solamente en que Spinoza, en la elección del orden sucesivo de problemas, se dejó guiar por Delmedigo. No se ha demostrado un influjo substancial en sentido auténtico.

Según los más antiguos biógrafos de Spinoza, éste aprendió sus puntos de vista heréticos en Franciscus van der Enden. Pero resulta problemático que este ex jesuita fuera tan hereje. Cuando su hija Clara María se casó en 1671 con Kerckrinck, éste se convirtió al catolicismo, según parece para complacer al padre. Es seguro por lo menos que Van den Enden enseñó latín a Spinoza. Aquél hacía que sus alumnos representaran muchas obras clásicas de teatro. Y él mismo escribió algunas (cf. Belinfante, Kingma und Offenberg 2.2, Nr. 58; 2.3, Nr. 61). Akkerman mostró que Spinoza cita con frecuencia a Terencio, y en especial sus obras *Eunuco* y *Andria* (22.2, 3-9). Tiene en boca con frecuencia las palabras del esclavo Parmeno (del *Eunu-*

co). ¿Tuvo Spinoza este papel en la representación del teatro de Amsterdam en mayo de 1658? También la comedia *Andria* fue representada en Amsterdam en enero de 1657.

Es dato seguro que Spinoza se desligó paulatinamente del judaísmo. No obstante, su excomunión sigue constituyendo un enigma en algunos aspectos, pues el judaísmo en general acostumbra a ser tolerante frente a diversas representaciones de Dios. Pero Spinoza no sólo tenía un concepto de Dios que se desviaba fuertemente del tradicional, sino que impugnó también la validez de la ley judía, y en ese aspecto el judaísmo no es tolerante.

A este respecto hemos de recordar que la excomunión se aplicaba entonces con frecuencia, más como medio de apartar del mal camino a los equivocados que como exclusión definitiva de los mismos. También el gran rabino Menasseh ben Israel cayó un día en excomunión. La mayoría, entre otros Prado, buscaban la invalidación de la excomunión (cf. Belinfante, Kingma y Offenberg 2.2, 53-59,66; 2.3, 36-39,42; Revah 10.4; 10.5; 10.6). Pero Spinoza se negó a someterse a los rabinos.

La excomunión también tuvo para Spinoza consecuencias económicas. Él no pudo seguir llevando el negocio judío junto con su hermano. Se alimentó pulimentando lentes para microscopios y telescopios. Tenía buena mano para esta técnica, y por ello se atrajo la admiración de muchos sabios, entre otros, Christian Huygens y Leibniz. Spinoza prefería el pulimento a mano más bien que el pulimento a máquina (EP 32). Es ésta una técnica francesa (cf. Daumas 22.6,39). Pero de la correspondencia de Huygens se deduce que Spinoza usaba a veces el torno giratorio (Huygens 22,29, VI, 158).

En 1661 Spinoza vive en Rijnsburg, según muestra la correspondencia (cf. la fecha de EP 1). Pero es posible que llegara ya antes a Rijnsburg, p. ej., en 1660. Sin embargo, queda todavía la pregunta de dónde vivió Spinoza entre 1656, el año de la excomunión, y 1660 ó 1661. Colerus afirmaba que Spinoza vivió cierto tiempo en Ouwerkerk aan de Amstel. Pero investigaciones recientes hacen probable que Spinoza permaneciera en

Amsterdam y cultivara todavía el contacto con judíos liberales. Esto se desprende de las declaraciones de la inquisición española que siguen a continuación, y que han aparecido en recientes investigaciones de archivos (cf. Revah 10.4, 196s).

La inquisición no se interesaba especialmente por Spinoza. Investigaba cómo era posible que un artista católico, llamado Lorenzo Escudero, se hubiera convertido al judaísmo. En los interrogatorios se hicieron las siguientes declaraciones: «Él conoció asimismo al doctor Prado, un médico cuyo nombre es Juan. Él no conoce su nombre judío. Este Prado estudió en Alcalá. Conoció también a un cierto Espinosa, que según su opinión nació en una de las ciudades de Holanda, pues estudió en Leiden y es un buen filósofo. Estas dos personas habían profesado la ley de Moisés, y la sinagoga los excomulgó y expulsó, ya que habían caído en el ateísmo. Y ellos mismos dijeron a los testigos que estaban circuncidados y habían obedecido a la ley judía, y que habían cambiado su opinión porque la ley mencionada no es verdadera, y que las almas mueren con los cuerpos y que sólo existe un Dios en sentido filosófico. Por eso fueron arrojados de la sinagoga, y, aunque lamentaban la pérdida de las subvenciones que recibían de la sinagoga y la pérdida del contacto con los otros judíos, sin embargo estaban contentos de seguir el error del ateísmo, pues opinaban que sólo existe un Dios en forma filosófica (según ha declarado el testigo) y que las almas mueren con los cuerpos y que por eso ellos no necesitaban la fe» (declaración de Tomás Solano y Robles el 8 de octubre de 1659). Este Solano y Robles añadió a su declaración la siguiente descripción de Spinoza: «Spinoza es un hombre pequeño, con una bella faz, cutis claro, cabellos negros y ojos negros. Tiene 24 años, no ejerce ninguna profesión y es judío de nacimiento.» Otro testigo, el capitán Miguel Pérez de Maltranilla, hizo la siguiente declaración el 9 de octubre de 1659: «El testigo dice que él ha estado en Amsterdam durante el mismo tiempo, hasta el 14 de enero de este año, día en que abandonó la ciudad, que ha conocido al doctor Reynoso, un médico nacido en Sevilla, y a un cierto de Spinosa, cuyo origen

él desconoce, y al doctor de Prado, también médico, y a un cierto Pacheco, sobre el cual ha oído decir que procede de Sevilla y que es pastelero: él se ocupa con chocolate y tabaco. Y estas personas visitaban con mucha frecuencia la casa de don Joseph Guerra, un noble de Canarias, que vivía en Amsterdam para curar su lepra. El testigo le visitó también con mucha frecuencia, porque él era su amigo y corresponsal. Y siempre que las veía allí durante un período de dos meses, cosa que sucedía con frecuencia, porque visitaban con frecuencia la casa mencionada, para curar a Don Joseph Guerra y pasar el tiempo, ha oído decir en relación con los mencionados doctores Reynoso y Pacheco que ellos eran judíos y profesaban la ley de Moisés, y que, aun cuando se les ofreció tocino repetidamente, no lo quisieron; en relación con el doctor de Prado y con Spinoza ha oído decir repetidamente que ellos habían sido judíos y habían profesado la ley, pero que se habían apartado de ella porque no es buena, sino falsa, y que por ello han sido excomulgados y se hallan a la búsqueda de cuál es la mejor ley, para profesarla, y les ha parecido a los testigos que ellos no profesan ninguna.» Sobre la aparición externa de Spinoza decía el capitán Maltranilla: «Spinoza es un hombre joven con un cuerpo bien configurado, delgado; tiene cabellos largos y negros, lleva un pequeño bigote del mismo color, es guapo; tiene 33 años.» En el curso del interrogatorio ulterior el testigo sólo sabía que había oído decir a Spinoza que nunca había visitado España y que tendría ganas de visitarla una vez.

Si Spinoza seguía frecuentando regularmente casas de personas judías conocidas, debía sin duda seguir viviendo en Amsterdam. Y esto queda confirmado, según lo dicho arriba, por su participación probable en piezas teatrales de Van den Enden (vide supra, p. 26).

Comoquiera que sea, en 1661 Spinoza vivía en Rijnsburg, en una casa que pertenecía al médico rural Hermann Hooman, donde había alquilado algunas habitaciones. Esta casa existe todavía y se destina a museo de Spinoza. Contiene la biblioteca (reconstruida) de Spinoza. Esta reconstrucción fue posible por-

que poseemos el inventario de la subasta, redactado en 1677 por el notario Van den Hove (Freudenthal 10.2, 160-165; 275-288; Servaas van Royen 10.8; Vulliaud 10.11).

La casa ha podido ser identificada porque en ella había una piedra grabada que contenía el final de una poesía de Dirk Raphael Camphuysen (1586-1627):

Ach! waren alle Menschen wijs,
En wilden daerbij wel!
De Aerd' ware haer een Paradijs;
Nu isse meest een Hel.

(Fueran todos los hombres sabios,
y se desearan el bien,
la tierra sería un paraíso,
pero de hecho es mayormente un infierno.)

La ciudad de Rijnsburg era conocida en el siglo XVII, especialmente, por los encuentros de los llamados colegiantes de Rijnsburg (cf. Van Slee 21.18 y Kolakowski 21.8). Éstos organizaban actos de culto y practicaban el bautismo por inmersión. No querían formar una determinada comunidad religiosa. Cualquiera era bienvenido. Adoptaban una actitud crítica frente al oficio del párroco. No sólo en Rijnsburg se formaron grupos de colegiantes; éstos se encontraban difundidos a través de todos los Países Bajos. Spinoza tenía muchos amigos entre ellos y luego ejerció influjo en su pensamiento, mientras que por su parte recibió estímulos de ellos. Pero la mayoría de los colegiantes no iban tan lejos como Spinoza en el camino del racionalismo ético. Su concepto de Dios mayormente no era panteísta. Uno de ellos escribió una refutación de Spinoza con el título característico: *Ontzenuwing van het Theol. Polit. Tractaat met een naar wiskunstige methode opgesteld bewijs, dat de natuur niet God is* (Desvirtuación del tratado teológico-político mediante una prueba, formulada según el método matemático, de que la naturaleza no es Dios). El autor, Johannes Breden-

burg, en 1675 hizo traducir el escrito al latín bajo el título *Enervatio tractatus theo.polit. una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum.* Este escrito fue elogiado por Spinoza mismo (cf. Hylkema 21.5, 259; Colerus en Freudenthal, 10.2, 84; Leibniz, 22.36, § 373; 22.35 VI, 337). Los colegiantes de Rijnsburg eran además defensores conscientes de la tolerancia. Por tanto, aunque el clima de pensamiento de los colegiantes atraía en sumo grado a Spinoza, sin embargo nunca se adhirió oficialmente a ellos.

Spinoza trabajó mucho en Rijnsburg. Escribió allí (o mejor, dictó a sus alumnos) su *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand.* La materia tratada aquí es la misma que la de la *Ética;* pero todavía no está redactada según el método geométrico. Si nos atenemos al prólogo, el trabajo está redactado originariamente en latín, pero luego fue traducido al holandés para aquellos amigos de Spinoza que no estaban versados en latín. Sin embargo, es muy posible que el escrito fuera redactado ya originariamente en holandés (cf. Böhm 6.12). El trabajo no fue editado en vida de Spinoza. Por primera vez en el siglo XIX fue hallado nuevamente en dos manuscritos (cf. Gebhardt 4.6 I, 407-420).

En Rijnsburg escribió también Spinoza el tratado sobre la mejora del entendimiento. Pero él nunca acabó este tratado, que después de la muerte de Spinoza fue editado con algunas otras obras en sus escritos póstumos. En este tiempo escribió también para uno de sus alumnos una introducción a la filosofía de Descartes. Este gran filósofo francés había muerto el año 1650 en Suecia, después de haber vivido entre 1629 y 1649 en los Países Bajos. Él tenía aquí muchos seguidores, y el interés general por sus ideas era muy grande. Su filosofía pertenecía en cierto modo a las charlas de sobremesa. En las universidades hervía una dura polémica entre los cartesianos, o sea, entre los adictos a la filosofía de Descartes, y los aristotélicos. Spinoza compuso para sus alumnos un resumen de la filosofía cartesiana, que él redactó en forma geométrica. Por deseo de sus alumnos Spinoza entregó la obra a la imprenta. Su amigo,

el médico y culto escritor Lodewijk Meyer, escribió un prólogo en donde a instancia del propio Spinoza se presentaba la obra como una exposición tan fiel como fuera posible de la filosofía cartesiana y no como una interpretación de éste. Y es indudable que Spinoza logró esto. Pero donde la argumentación cartesiana no era evidente, Spinoza la mejoró. No obstante, dejó en pie las auténticas tesis de la filosofía de Descartes, incluso cuando éstas contradecían a las suyas. Bajo este aspecto Spinoza es un precursor interesante de los modernos métodos de la reconstrucción, p. ej., en los países escandinavos y en los Países Bajos (cf. Heeger 22.18; Naes 6.6; Hubbeling 22.23, 22.28). A su libro sobre Descartes añadió Spinoza todavía algunos pensamientos metafísicos, en los que ofrecía un buen resumen de los problemas filosóficos de su tiempo, sin defender aquí tampoco su propia opinión. El libro (PP y CM) apareció en 1663, y una traducción holandesa hecha por su amigo Pieter Balling apareció un año más tarde. Ambos libros fueron editados por Johannes Rieuwerstz, que pertenecía a los colegiantes.

En la primavera de 1663 Spinoza se trasladó a Voorburg (cf. la sinopsis anterior). Aquí trabajó en la *Ética*. Partes de este escrito se pusieron en circulación entre los amigos, y Spinoza discutió también por escrito sobre sus tesis. Participó asimismo en las conversaciones políticas del día, por cuanto publicó un escrito que defendía la tolerancia y la libertad de la filosofía. En su tiempo se impugnaban entre sí dos partidos en los Países Bajos, a saber, los calvinistas estrictos, los «precisos» (= los exactos, es decir, aquellos que propugnaban una conservación exacta de la doctrina ortodoxa) y los calvinistas moderados, junto con la mayoría de los no calvinistas, p. ej., los menonitas, los remonstrantes, etc., o sea, los «elásticos», que querían aplicar la doctrina con laxitud. El partido de los «precisos» quería fundar una teocracia, en la que sólo estuviera permitida una religión pública, a saber, la estatal calvinista. Las otras religiones sólo habían de tolerarse bajo condiciones estrictas y jamás públicamente. Este partido había conseguido una gran vic-

toria durante el sínodo de Dordrecht, pero nunca pudo imponer completamente su voluntad. El partido de los «eclécticos» *(rekkeljken)* defendía la tolerancia, si bien por razones de tipo muy diverso. Había también muchos regentes que personalmente patrocinaban una doctrina bastante ortodoxa, si bien por razones económicas tenían que practicar una política más o menos tolerante.

Spinoza defendía la tolerancia, y la cimentaba en razones teológicas, filosóficas e incluso económicas. En 1670 publicó el Tratado teológico-político (TTP), pero no bajo su nombre, y también el editor (Jan Rieuwertsz) permaneció anónimo. Constituía, sin embargo, un secreto a voces quienes eran ambos. No obstante, cuando se preparó una edición al holandés, Spinoza se opuso. La situación en los Países Bajos era tal que las autoridades apenas se inmiscuían en discusiones científicas y, por eso, no molestaban a editores de obras latinas. Pero tan pronto como aparecía una obra en holandés y, en consecuencia llamaba la atención y provocaba escándalo entre la amplia masa de la población, se veían obligadas a intervenir. De ahí la cautela intelectual de Spinoza. Sin embargo, después de la muerte de de Witt, que había seguido una política de tolerancia, el libro fue prohibido (1674). Pero no se penalizó al autor ni al editor, por ser ambos desconocidos.

En 1669 Spizona se traslada a La Haya (cf. la sinopsis). En la primavera de 1673 J. Ludwig Fabritius, profesor de teología en la Universidad de Heidelberg y consejero del elector del Palatinado, en nombre de éste invitó a Spinoza a ocupar una cátedra de filosofía en dicha universidad. Se le prometía gran libertad de enseñanza, pero el elector suponía que no se vería atacada la religión estatal. No obstante, Spinoza rehusó cortesmente, pues prefería la tranquilidad para el estudio a la instrucción de la juventud. Y es también muy posible que él no se fiara de la prometida libertad docente. Para las circunstancias externas de su vida fue muy bueno que Spinoza no aceptara la invitación. Ya en 1674 tropas francesas ocuparon Heidelberg, la universidad fue cerrada y desde entonces Fabritius mismo tuvo que

andar errante por Europa durante veinte años (cf. con mayor detalle Mayer 10.3).

En el mismo año 1673 Spinoza emprendió una excursión misteriosa a Utrecht. El año 1672 la república había sido atacada por Francia, Inglaterra, Münster y Colonia. Al principio la guerra fue muy desfavorable para los Países Bajos. Esto trajo la caída de de Witt e incluso su asesinato. Una vez conquistado Utrecht, los franceses no siguieron adelantando, pues los holandeses habían inundado gran parte de su país. Spinoza visitó el campamento enemigo. Hizo esto por invitación del príncipe Condé, con el que no llegó a encontrarse, pues a su llegada éste había partido ya. Pero habló con otros sobre problemas filosóficos. A su retorno a La Haya le esperaba una aventura desagradable: «Vuelto de Utrecht, casi le echó mano el pueblo, que lo consideraba como un espía, y corrían rumores de que se hallaba en correspondencia con los franceses sobre asuntos del Estado y del país. Ante la alarma de su huésped, que temía el asalto de la casa para apoderarse de Spinoza, éste lo tranquilizó con las palabras: "¡No os preocupéis por esto! Soy inocente, y muchos de los hombres bien situados saben perfectamente por qué he ido a Utrecht. Tan pronto como oigáis ruidos en vuestra puerta, daré la cara ante la gente, aunque procedan conmigo como con el buen señor de Witt. Soy un republicano leal, y el mayor bien del Estado es la pauta de mi conducta." (Colerus). Varios investigadores opinan que Spizona no fue a Utrecht solamente por diálogos filosóficos, sino también por encargo de los «hombres de prestigio», para llevar a cabo negociaciones secretas con las autoridades militares francesas (cf. Freudenthal 10,2, 64s).

La salud de Spizona fue siempre débil. Su madre murió de tuberculosis, y también en él se hicieron sentir pronto los primeros signos de esta enfermedad. Mediante una vida rigurosa, con inclusión de la continencia sexual, entre otras cosas, intentó detener el progreso de la enfermedad. En tiempo de Spinoza se creía que el contacto sexual era nocivo para los pacientes de tuberculosis. Pero después de una larga enfermedad, mu-

rió inesperadamente el 21 de febrero de 1677. Fue enterrado el 25 de febrero en la Nieuwe Kerk en el Spuy. Colerus relata que muchas personas de prestigio le acompañaron en este último viaje. Fue enterrado en la sepultura de alquiler 162. Según era costumbre, sus huesos, después de cierto tiempo, fueron trasladados al cementerio existente en torno a la iglesia y depositados en una fosa común. Pero no conocemos el lugar exacto. Un monumento sencillo quiere mantener vivo el recuerdo de Spizona. En la losa sepulcral está escrito: *Terra hic Benedicti de Spinoza in ecclesia nova olim sepulti ossa tegit* (Aquí la tierra cubre los huesos de Spinoza, antes enterrado en la Nieuwe Kerk).

Los manuscritos de Spinoza fueron enviados a Amsterdam por deseo suyo; allí Rieuwertsz los editó en el mismo año, con un prólogo de Lodewijk Meyer: B. d. S. *Opera Posthuma* (1677). Dejaron de mencionarse el lugar de aparición y el nombre. Al mismo tiempo apareció la traducción holandesa: *De Nagelate Schriften von B. d. S.* (1677), a su vez sin indicación del editor y del lugar de edición. Pero ambas ediciones muestran la misma viñeta en la página del título que el *Tractatus Theologico-Politicus*. Según una edición antigua (cf. Meyer 22.38; Thyssen-Schoute 21.21, 259), también los escritos póstumos habrían sido traducidos por J.H. Glazemaker. La traducción es especialmente importante para la fijación del texto. En efecto, los editores trabajaron muy deprisa y así incurrieron en muchos errores, que frecuentemente pueden mejorarse con ayuda de la traducción. No está todavía verificada la tesis de Gebhardt, el cual sostiene que la traducción holandesa se remonta a un texto más antiguo (cf. Akkerman 4.6/1).

Las *Obras póstumas* (= OP) contienen los siguientes escritos. En primera línea la obra principal de Spinoza: la *Ethica Ordine Geometrico demonstrata* (Ética demostrada por un método geométrico). Ésta trata sobre Dios, sobre la naturaleza y el origen del alma, sobre la naturaleza y el origen de los afectos, sobre la servidumbre humana (o la fuerza de los afectos), sobre la libertad humana (o la fuerza del espíritu). Spinoza trata estos

temas «según el orden de la geometría», es decir, comienza con definiciones y axiomas, y desde éstos infiere sus tesis. Hoy es preferible hablar de «método axiomático», aunque Spinoza no utilizara un método puramente axiomático-formal, tal como lo encontramos, p. ej., en los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead, donde se abstraen del contenido los enunciados. En su axiomática Spinoza no hace esta abstracción. Pero su método puede llamarse muy bien un método axiomático informal. Esta estructura axiomático-informal confiere un cierto rigor al sistema de Spinoza, y es muy interesante, pero dificulta la lectura.

La segunda obra en las OP es el *Tractatus Politicus*. En este trabajo Spinoza da líneas directrices para la organización del Estado, que él deduce de la naturaleza y de la esencia del hombre. A este respecto él no quiere defender una determinada forma de gobierno, sino solamente dar orientaciones que en toda forma de Estado son aptas para asegurar la estabilidad y la libertad. Pero el trabajo quedó incompleto. Después de la parte sobre la fundamentación, siguen las sugerencias para la instauración de la monarquía y de la aristocracia. Luego debería seguir la instauración de la democracia, que según Spinoza es la mejor forma de gobierno. Pero después de algunas páginas se interrumpe la obra. La muerte le impidió acabar el trabajo.

También quedó incompleta la próxima obra, el *Tractatus de intellectus emendatione* (Tratado sobre la enmienda del intelecto). Es un trabajo de juventud que luego Spinoza dejó de lado. Siguen a continuación las *epistolae*. En aquel tiempo las cartas tenían un doble fin. No sólo servían al intercambio privado de pensamientos y novedades, sino que funcionaban como los artículos de la prensa actual. Se hacían copias de las cartas y se daban a leer a otros. Esto sucedió también con las cartas de Spinoza.

Finalmente las OP contienen todavía una gramática hebrea, el *Compendium grammaticae linguae hebraeae, que* recibió una paginación especial. Spinoza en su *Compendium* sostiene la tesis de que en el orden lingüístico el substantivo precede al verbo.

Se ha querido ver aquí una relación con la auténtica filosofía de Spinoza, donde se acentúa también la importancia de la *substantia.*

Generalmente en las OP se encuentra un retrato de Spinoza en forma de medallón. Este retrato fue hecho algunos años después de la muerte de Spinoza y pegado luego en las OP. Spinoza no fue retratado durante su vida (cf. Altkirch 10.1). A la izquierda y a la derecha de la imagen se hallan las fechas de su nacimiento y su muerte. El texto al pie reza:

Benedictus de Spinoza
Cui natura, Deus, rerum cui cognitus ordo.
Hoc Spinoza statu conspiciendus erat.
Expressare viri faciem, sed pingere mentem
Zeuxides artifices non valuere manus.
Illa viget scriptis: illic sublimia tractat:
Hunc quicunque cupis noscere, scripta lege.

(Benedicto de Spinoza, que conoció la naturaleza, es decir, Dios y el orden de las cosas; éste es Spinoza, que debe ser contemplado. La faz de este hombre puede representarse, pero las manos de un artista como Zeuxis fracasarían al diseñar su mente. Ésta se manifiesta en sus escritos que tratan de cosas muy sublimes. Quien quiera conocerlo, lea sus escritos.)

La aparición de las OP provocó desde el principio gran indignación. Ya el 25 de junio de 1678 fueron prohibidas con las palabras más duras en el escrito *Staten van Holland en West-Friesland* que traducido del holandés, reza: Anuncio. Los Estados de Holanda y Frisia occidental saludan a quienes lean esto o se les lea. Hacemos saber que ha llegado a nuestro conocimiento que [se ha editado y así dado a conocer de manera general] un cierto libro con el título *B.D.S. Opera Posthuma,* y que hemos encontrado que el libro mencionado contiene muchas doctrinas sacrílegas, blasfemas e impías..., y que por eso sentimos la máxima indignación por la impresión, venta y difusión

del libro mencionado, y que en consecuencia hemos creído conveniente declarar impío, blasfemo y sacrílego este libro, cosa que hacemos por la presente. Por lo cual prohibimos con la máxima pena e indignación la difusión, venta, impresión y reimpresión de dicho libro, así como las traducciones del mismo...» (La parte de la frase puesta entre corchetes [...] no se halla en el original. Pero el holandés es aquí gramaticalmente incorrecto, y ello probablemente porque esta frase no estaba en el texto. En los anuncios en holandés el principio tiene siempre fórmulas fijas, de modo que puede restablecerse fácilmente el texto auténtico.) (Cf. Freudenthal 10.2, 179s).

La filosofía de Spinoza fue impugnada no sólo con prohibiciones, que mayormente no consiguieron nada, sino también con la pluma. Los diversos títulos son índices de violentas emociones en los diversos autores, de modo que no puede hablarse de una discusión científica. Quiero mencionar como ejemplos: A. Verwer: *'t Mom-aensicht der atheistery afgerukt...* (Amsterdam 1683; La máscara del ateísmo desgarrada); J.F. Helvetius: *Adams oud Graft, Opgevult met Coccei Cartesiaenschen en Descartis Spinozistischen Doods-beenders...* (La Haya 1687; El antiguo sepulcro de Adán, llenado con los huesos de muerte del cartesiano Coccei y del Descartes espinosista); C. Tuinman: *Korte afschetzing der ysselykheden, Welke van de spinozistische vrygeesten unitdrukkelyk worden geleert...* (Rotterdam 1719; Breve compendio de las monstruosidades que enseñan explícitamente los incrédulos espinosistas). Este Tuinman, párroco en Middelburg, compuso asimismo la siguiente inscripción sepulcral (tales epitafios eran entonces una forma usual y macabra de difamación):

A B.D.S.
Escupe en este sepulcro. Aquí yace Spinoza.
¡Estuviera aquí enterrada su doctrina!
Este hedor ya no produciría ninguna pestilencia en las almas.

Pero hubo también impugnaciones en verso, más dignas. Así W. Goeree (22.13, 669) al pie del retrat ode Spinoza escribe:

Mira aquí la imagen de la faz de Spinoza,
donde se expresa el judío después de la muerte
y un ser moral en el rostro.
Pero quien se pone a leer sus escritos,
encuentra en el fondo del hombre, aunque
bajo bello barniz, las huellas de un ateo.
No quiero poner en duda el rasgo moral de Spinoza.
Era un filósofo; pero en la fe, ni judío ni cristiano.

Después de su muerte Spinoza apenas encontró defensores públicos. Sus seguidores formaban pequeños grupos, que existieron hasta finales del siglo XVIII, si bien de tal manera que sus pensamientos se mezclaron con los de otros. Por primera vez el idealismo alemán lo descubrió de nuevo y le dio nueva vida. Volveremos sobre esto.

Aparte de las obras mencionadas, reunidas en *Opera Posthuma,* Spinoza escribió algunas más. En concreto, la ya también mencionada *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand.* A finales del siglo pasado se encontró de nuevo el manuscrito *Stelkonstige Reeckening van den Regenboog, Dienende tot naedere samenknoping der Naturkunde met de Wiskonsten* (Cálculo algebraico del arco iris, que sirve a un enlace ulterior de la física con la matemática), así como *Reeckening van Kanssen* (Cálculo de probabilidades). Los últimos dos trabajos fueron editados juntos en la Haya 1687, «ter Druckerye van Levyn van Dyck». Son tratados muy breves, que muestran los conocimientos matemáticos de Spinoza.

II

ALGUNOS TEMAS PRINCIPALES DE LA FILOSOFÍA DE SPINOZA. INFLUJOS

1. Temas principales

La dificultad de exponer un sistema, que es un todo conexo, está en la tentación de decomponerlo en piezas, de modo que el lector pierda de vista el todo. Eso ha sucedido con mucha frecuencia en la interpretación de Spinoza. Si consideramos el método racional de Spinoza, su orden geométrico (axiomática informal), nos sentiremos inclinados a imputarle «un racionalismo sin ningún interés existencial». Si, en cambio, partimos de la acentuación del concepto de Dios en Spinoza, olvidamos fácilmente la estructura racional del sistema. Si leemos que Spinoza funda su ética en la metafísica, olvidamos fácilmente que en la filosofía se preocupa muy en primer plano de la ética, etc.

Por eso resulta difícil el comienzo de la exposición. Si, tal como parece obvio didácticamente, empezamos con el método y la teoría del conocimiento de Spinoza, corremos el peligro de una interpretación demasiado formal. Para evitar todos estos peligros, comenzaremos en este capítulo con una breve visión de conjunto de los temas principales de la filosofía espinosista. Para esto seguiremos un orden menos «lógico» que el ofrecido en III, a saber, el de la *Ethica,* y empezaremos por la meta final. La brevedad de esta exposición ha de favorecer nuestra capacidad de síntesis.

El móvil de Spinoza era liberar al hombre de la servidumbre. Describe esto en la quinta parte de la *Ética,* pero ya desde el principio contemplaba ese fin, y quedará claro si leemos el principio del TIE. Dice allí que también los otros hombres corren siempre el peligro de menospreciar una felicidad eterna por una aparente felicidad momentánea, nociva, como, p. ej., la riqueza, el honor, el placer sensible. Así quiere alcanzar para él y para los demás hombres una naturaleza humana tan perfecta, que éstos puedan disfrutar una felicidad estable. Por tanto, Spinoza no es un individualista que piense tan sólo en su propia felicidad. «Éste es, pues, el fin al que aspiro: buscar y conseguir una naturaleza tal, que muchos la alcancen junto conmigo; es decir, pertenece a mi propia felicidad esforzarme para que muchos otros tengan el mismo conocimiento que yo, y para que su conocer y querer coincida por completo con mi conocer y querer» [TIE, § 14 (G II, 8)].

De hecho, muchos filósofos desde la antigüedad se propusieron ese fin. Así, p. ej., los estoicos; Séneca, especialmente, fue para muchos un «director espiritual» de este tipo. También en los días de Spinoza los estoicos eran muy leídos, de forma especial en los Países Bajos (cf. Dunin Borkowski 9.6 I, 492-495; Dilthey 22.9; De Jong 22.31). Pero Spinoza no quería ser un predicador moralizante. Sabía muy bien que los sermones morales nada consiguen, sean cristianos, judíos o estoicos. Intentaba sobre todo conocer al hombre y ayudar a otros a este conocimiento. Creía que sólo cuando conocemos exactamente al hombre y lo situamos debidamente en el orden del mundo, estamos en condiciones de encontrar el camino de la salvación.

Spinoza era muy sobrio y no quería entregarse a ilusiones. Conocía muy bien los resultados de las ciencias coetáneas. Éstas habían expulsado al hombre, junto con la tierra, del centro del mundo, y él tomó muy en serio este cambio. En cierto modo lo hacían también los científicos y los líderes espirituales de su entorno más inmediato. Sin embargo, Descartes (seguido en esto por otros) sólo bajo el aspecto físico situaba al hombre en el mismo plano del animal y de las otras cosas. Sólo como ser

físico había dejado aquél de ser una criatura especial. El alma humana, en cambio, era considerada como una realidad totalmente distinta del cuerpo. Y como ser anímico el hombre seguía siendo en cierto modo una criatura espiritual, una especie de centro del mundo. Como alma, el hombre era imagen de Dios. Esta idea era con muchas variaciones el motivo principal del siglo XVII. Y junto con el auge de las ciencias naturales, irrumpieron también tendencias místicas. Böhme, p. ej., ejercía gran influjo en Holanda en tiempos de Spinoza. Sus seguidores se llamaban behmenistas (cf. Roldanus 21.17, 171-189; Lindeboom 21.10, 308-361). Florecía además en los Países Bajos una devoción mística típicamente calvinista (cf. Roldanus 21.17, 74-95). Muchos científicos, como Boyle o Newton, eran hombres piadosos, pero desplazaban la religión a la interioridad, velada al acceso del científico natural (cf. Dijksterhuis 22.8, 477-488, 509-542).

Spinoza no quiso seguir este camino, que para él era ilusorio. No quiso hacer ninguna excepción en lo tocante al alma. Según él, alma y cuerpo son solamente dos formas de una misma esencia. Sin embargo, el hombre no se hunde en el mar cósmico como un átomo sin importancia. Precisamente el hecho de que el hombre es miembro de una interrelación cósmica, le da la posibilidad de situar a sí mismo y a su vida en la necesidad de este nexo cósmico. Pero no hemos de considerar la necesidad cósmica como algo extraño para nosotros, sino como una expresión de Dios, del cual somos parte. Hemos de considerar el mundo y a nosotros mismos *sub specie aeternitatis*. Entonces el hombre puede conseguir una felicidad verdadera y eterna. Entonces ama a Dios con un cierto amor intelectual *(amor intellectualis Dei),* y en tanto hace esto, es también inmortal. Pues entonces ha creado algo indestructible para la eternidad. Se echa de ver que también Spinoza sigue en cierto modo el camino de la interioridad de sus coetáneos; pero él hace esto en un nivel superior. Él no introduce una excepción para el alma, pero, en una reflexión renovada, el alma puede verse a

sí misma y al cuerpo como partes de un todo eterno, y encontrar allí quietud y felicidad.

Precisamente la necesidad que domina en la naturaleza y que infundía tanta ansiedad a sus coetáneos, es en Spinoza una fuente de alegría, pues la considera como expresión o, religiosamente hablando, como «revelación» de Dios (cf. Frenkel 19.13). Ni Dios ni el hombre tienen una voluntad libre en el sentido tradicional. ¡Ni Dios! Tampoco él puede obrar arbitrariamente; todo sucede con una necesidad interna, aunque divina. Dado que el hombre no actúa por voluntad libre, no hemos de sentir rencor hacia los malvados. También su acción es parte de un todo universal, divino; como tal es buena y tiene sentido, a condición de no concebir el todo centrado en el hombre (o en nosotros mismos). Si aprendemos a considerarnos así como partes de un todo, transformaremos cualquier infelicidad ocasional en felicidad superior, a saber, la del todo interrelacionado. Esta concepción «panteísta» hace que Spinoza se sienta unido con todas las cosas de este mundo, pues todas son partes de Dios y han sido producidas necesariamente por él.

Spinoza sabía de sobra que una dirección tan elevada del espíritu no complace a todos. Por eso no sólo desarrolló un camino primario, sino también un camino secundario de la salvación y de la felicidad. Este camino secundario es la religión. La Biblia enseña a los hombres la obediencia. En esta obediencia el creyente halla la misma felicidad y la misma tranquilidad y estabilidad de espíritu que el sabio en la filosofía, pero no una felicidad superior, contra lo que falsamente acostumbra a afirmar la Iglesia.

En sus tratados Spinoza nunca quiere predicar; se propone solamente argumentar; no quiere condenar, sino solamente describir y mostrar, de tal manera que el lector pueda llegar desde sí mismo a su propia felicidad y certeza. Y en esa descripción del hombre tampoco cede a la ilusión de que éste es en su fuero interno un ser bueno y moral. Spinoza quiere asumir un punto de partida realista, pero pretende mostrar como incluso así el

hombre necesita de su prójimo. Aun partiendo de que el hombre es por naturaleza un lobo para el hombre, tal como afirma Hobbes, según Spinoza no podemos menos de amar al hombre. Se siente orgulloso de que con su punto de partida «realista» (es decir, no moral) puede llegar a conclusiones más o menos morales. Esta visión del hombre está en la base de su doctrina del Estado. Muestra que la tolerancia y la libertad son posibles en toda forma de Estado, y que pueden conseguirse si se toman determinadas medidas de interés general.

De este breve resumen de la filosofía espinosista se desprende la posible relevancia actual del filósofo para los que buscan fundamento para el pensamiento de hoy día que ha perdido al hombre como centro. Spinoza ofrece un punto de apoyo para las discusiones en torno a la problemática actual del entorno. La idea moderna del sistema encuentra en la axiomática informal de Spinoza un precursor importante, todavía no valorado suficientemente bajo este aspecto. Spinoza es también interesante para la fundamentación de la moral, precisamente porque en la fundamentación él no toma la moral como punto de partida. En medio del actual desinterés por la doctrina cristiana de la salvación, la filosofía de Spinoza puede llenar a sus estudiosos con un nuevo entusiasmo religioso. Podrían mencionarse aquí otros puntos, pero éstos aparecerán más claramente cuando nos hayamos ocupado con mayor detención del pensamiento de Spinoza.

2. Influjos

Spinoza, como judío y conocedor del hebreo, tenía acceso a muchas fuentes que estaban cerradas a otros coetáneos. Desde siempre se ha resaltado la posibilidad de un influjo del judaísmo. Así lo hicieron muchos cartesianos, para alejar la sospecha de que el espinosismo es la última consecuencia del cartesianismo. Sin embargo, por primera vez en el siglo XIX puede hablarse de una investigación a fondo del influjo de la filosofía y teolo-

gía judías medievales en Spinoza (cf. Dunin Borkowski 9.6 I, 169-245; Joel 6.18; 6.25; Pines 6.26; Wolfson 6.11; 19,8; 19.9; 19.10; 19.11; 19.12).

Actualmente, sobre todo en círculos franceses y holandeses, se investiga el influjo del entorno judío inmediato (Amsterdam) en Spinoza (cf. d'Ancona 22.5; Méchoulan 8.10, 13-24; Revah 10.4; 10.5; 10.6; Belinfante, entre otros lugares, 2.2,20-47; 2.3, 21-33). Es más tradicional la interpretación a partir de Descartes. Evidentemente, es muy grande el influjo de Descartes, y efectivamente, Spinoza toma muchos de sus conceptos. Pero no queda claro que en la filosofía espinosista se pueda ver la consumación del cartesianismo, tal como creyeron Hegel y sus discípulos (Fischer 9.10; cf. Lachièze-Rey 11.7; Brunschvicg 9.2). Llama la atención el parentesco estructural con el estoicismo (cf. Dunin Borkowski 9.6 I, 492-508; Dilthey 22.9; de Jong 22.31). En la teoría del Estado no puede negarse el influjo de Hobbes y Maquiavelo (cf. Dunin Borkowski 9.6 I, 429-437; III, 266-269, 326-328 [Hobbes]; II, 102-114, 428s [Maquiavelo]), y también el entorno holandés ejercería su influjo (cf. Meinsma 21.12; 21.13; Hylkema 21.5; Belinfante, p. ej., 2.2; 2.3). En las próximas páginas volveremos sobre los diversos influjos aunque la mayoría de los investigadores tienden hoy a subrayar la originalidad de Spinoza, sin olvidar que fuera hijo de su tiempo (cf. Wolfson 6.11 II, 331-352; Gueroult 6.2; 6.3; Hubbeling 9.20; 9.21).

Es siempre muy difícil demostrar un influjo, ya que no basta con descubrir un cierto parentesco estructural o, p. ej., constatar una coincidencia en la terminología. A la inversa, puede también sobrevalorarse el influjo de Spinoza, p. ej., en el idealismo alemán. Y, sin duda alguna, la cuestión del influjo es importante también para la interpretación. Aquéllos que afirman la influencia judaica, destacan más el contenido místico que los defensores del influjo cartesiano, etc.

III

LA DOCTRINA DE SPINOZA

1. Doctrina filosófica de Dios

Tanto en la KV como en la E, Spinoza construye su sistema comenzando con una doctrina filosófica de Dios; ésta se desarrolla luego a través de una doctrina filosófica sobre el hombre y sus afectos, y se concluye con una referencia al camino que conduce a la felicidad. También aquí respetaremos este orden.

Varios filósofos opinan que no podemos dar una definición de Dios, y que ni siquiera nos es posible una descripción aproximada de él. Spinoza se opone decididamente a esa idea. Si no conocemos a Dios, no conocemos nada en absoluto, pues Dios es fuente de conocimiento (KV I,7 [G IV, 44s], cf. también Hubbeling 9.20, 18-20). Pero también dice que sólo conocemos a Dios en parte, y reconoce el sentido profundo del misterio divino. No obstante, nuestro conocimiento de Dios es adecuado y verdadero, y Spinoza da diversas definiciones de él, que se deducen unas de otras. Para Spinoza hay tres vías de conocimiento: la más o menos empírica, que posibilita solamente un conocimiento inadecuado; la de la comprensión o del raciocinio lógico; la del conocimiento intuitivo, o de la razón que contempla directamente. Con ayuda de este tercer camino el hombre conoce a Dios directamente y da de él algunas definiciones. Cuáles hayan de ser luego punto de partida del sis-

tema, es cosa que depende de la construcción del mismo. En general Spinoza señala cuatro como fundamentales, que aparecen ya en su primer escrito, la KV. La primera concibe a Dios como *ens perfectissimum*.

Aunque Spinoza mostró luego reparos contra esta definición (EP 60), sin embargo concedió en un diálogo personal con Leibniz que se puede empezar por ella (cf. Hubbeling 22.25, 32-34). La segunda es la de un ser cuya esencia (Ser) entraña la existencia. Ésta no es en la *Etica* (E I, def. 6) la definición de Dios, sino la de la *causa sui*. Allí Spinoza acaba concluyendo que Dios es *causa sui*. Demuestra esto, y no lo toma como punto de partida. Sin embargo, en una carta a Tschirnhaus que escribió hacia el final de su vida, Spinoza explica que esta definición puede muy bien (cambiando el planteo de la *Etica)* elegirse como punto de partida para la definición de Dios (EP 83 [G IV, 335]). Parece pues que Spinoza concedía un margen de variabilidad a la construcción de su sistema, y que por tanto más de *una* podía ser adecuada (Hubbeling 22.25). Es importante constatar esto, pues algunos investigadores modernos opinan lo contrario. De Dijn, p. ej., destaca con Gueroult (6.2., 33) el influjo poderoso de Hobbes en el campo de la teoría del conocimiento. Según este autor, el método cognoscitivo de Spinoza es constructivista y genético, por cuanto quiere conocer las cosas mediante su causa próxima (en lo cual De Dijn tiene razón), y luego extiende también al conocimiento de Dios esta manera de proceder. Dios es conocido por medio de una construcción, es decir, conocemos a Dios por medio de un conocimiento constructivo de sus atributos, lo cual significa a su vez que la definición de aquél dada en la *Ética* es la única acertada, y esto significa de nuevo que Spinoza tiene una axiomática fija e inmutable (14.2; 14.3).

Dentro de la *Ética* las otras dos definiciones aparecen juntas en E I, def. 6, donde Dios es concebido como el ente incondicionalmente infinito *(ens absolute infinitum)*, es decir (y he ahí la cuarta definición), como una substancia que consta de infinitos atributos.

Los elementos más importantes de esta definición son los conceptos de «substancia» y «atributo». ¿Qué quiere decir con ellos Spinoza? Enseña que existe una única substancia, a saber, Dios (E I, pr. 10, schol.; pr. 11; pr. 14). Esto parece sorprendente, y muchos de los coetáneos de Spinoza encontraban dificultades en esta formulación. En la filosofía tradicional (es decir, en la escolástica anterior a Descartes y Spinoza), y propiamente también en la vida cotidiana, se entiende por substancia todo fundamento de propiedades, o también lo permanente en circunstancias cambiantes. Se habla además de la substancia de una cosa, y se designa con ello el núcleo de la misma, su ser, aquello que propiamente importa. Pero en esta concepción hay siempre varias substancias, p. ej., la mesa, el hombre, etc. La escolástica enseñaba que Dios es la substancia absoluta, junto a la cual existen también otras substancias. Spinoza, en cambio, conoce una sola substancia, que es Dios. ¿Cómo llega a una afirmación tan sorprendente?

En la palabra substancia hay dos posibles puntos de apoyo para ulteriores procesos de pensamiento. Según hemos dicho antes, se puede concebir algo que es el soporte o fundamento de otras cosas. La substancia está *(stat)* bajo *(sub)* otra cosa como su soporte o fundamento. Pero con la palabra substancia puede también entenderse algo que existe en sí, independientemente de cualquier otra cosa. Esto queda expresado, p. ej., mediante el concepto holandés *zelftandigheid,* que es una traducción de la palabra substancia. Un portador de propiedades debe tener también una cierta independencia o subsistencia propia frente a otros portadores de propiedades. Spinoza acentúa el aspecto mencionado en último lugar y saca de ahí las supremas consecuencias. Ya antes de él Descartes definió el concepto de substancia en forma semejante:

Descartes:	Spinoza:
Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem	*Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se con-*

quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. (Por substancia no podemos entender sino una cosa que existe en forma tal, que no necesita de ninguna otra cosa para existir; Princ. Phils. I, 51; 22.7 VIII, 24).

cipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. (Entiendo por substancia aquello que es en sí y para sí se concibe, es decir, aquello cuyo concepto no necesita para formarse del concepto de otra cosa; E I, def. 3).

Como se echa de ver, Spinoza se apoya en el concepto de substancia de Descartes. También éste había sacado ya la consecuencia de que propiamente sólo en Dios puede hablarse de substancia. Pero usa el concepto de substancia también para las cosas corporales y espirituales. Esto implicaba una cierta inconsecuencia, pero con ello se acomodaba a la terminología tradicional. En cambio, muchos cartesianos sacaron con Spinoza la consecuencia de que sólo puede haber una substancia, a saber, Dios. Hallamos este punto de vista, entre otros, en De Raey, profesor en Leiden, y Clauberg, profesor en Duisburg (cf. Dunin Borkowski 9.6 II, 191-193, 441-446; III, 156-158, 374-376).

En Spinoza, Dios está literalmente en sí mismo. Pero en Spinoza Dios es una substancia también en el sentido de que es el fundamento sustentador no sólo de propiedades, sino también del mundo. Así todo en el mundo se convierte de cierta manera en expresión de Dios. Expondremos esto con mayor detención. En la filosofía y teología escolásticas se atribuyeron a Dios un conjunto de propiedades: Dios es omnipotente, omnipresente, eterno, etc. Spinoza reduce esta serie a dos propiedades fundamentales, que él llama atributos. «Por atributo entiendo lo que el entendimiento percibe en la substancia como su esencia» (E I, def. 4). En la bibliografía secundaria sobre Spinoza se ha discutido mucho acerca de la pregunta de si los atributos sólo se dan para nosotros los hombres, o también se dan realmente en Dios. Si concediéramos atributos solamente

al entendimiento humano, entraríamos en una interpretación más kantiana de Spinoza. Esta interpretación está apoyada por las palabras «... el entendimiento ... percibe», en la definición mencionada. Actualmente la mayoría de los investigadores tienden a una interpretación más «realista» de Spinoza (interpretación objetiva, p. ej., en Gueroult, Haserot, Hubbeling, Kessler, etc.; cf. 6,2, 428-461; 19.2; 9.20, 42s; 19.3; la interpretación subjetiva aparece, p. ej., en Erdmann 19.1; Wolfson 6.11 I, 154; 19.12), que se apoya en las consecuencias que saca de la definición mencionada. De ellas se deduce inmediatamente que, cuanto más ser o realidad tiene una cosa, tantos más atributos le corresponden (cf. E I, pr. 9). Esto se aproxima a una interpretación realista. En su definición Spinoza menciona especialmente, según creo, el entendimiento, porque existen más atributos, pero nosotros sólo conocemos dos. En efecto, nosotros sólo conocemos la *cogitatio,* el pensamiento, y la *extensio,* la extensión (cf. E II, pr. 1 y 2). Y esto se debe al hecho de que nosotros mismos somos cuerpo y alma. El cuerpo es un modo de extensión, el alma es un modo de pensamiento. Volveremos todavía sobre esto. Pero nuestra limitación humana es la causa de que nosotros no conozcamos más atributos de Dios (cf. también EP 56 [G IV, 261]). Por eso nuestro conocimiento de Dios es incompleto y, sin embargo, es adecuado. Aparte de la extensión y del pensamiento, conocemos también en Dios otras propiedades, pero éstas no son propiedades esenciales, no son atributos. O bien son nombres externos, como eternidad, unidad, inmutabilidad, etc., o bien son propiedades que él tiene en relación con sus efectos, p. ej., que él es omnipotente, la causa de todas las cosas, etc. Spinoza da el nombre de *propia* a estas propiedades que no pertenecen a la esencia de Dios. Tales propiedades no son, pues, atributos (cf. KV I,2; cf. también Hubbeling 9.20, 53s). Estas *propia,* como eterno, necesario, inmutable, indivisible, etc., pueden referirse también a los atributos (E I, pr. 10 schol.).

El punto en el que Spinoza se distinguía fuertemente de sus antecesores y que provocaba indignación en su tiempo, era que

Spinoza atribuía a Dios también la extensión. La corporalidad y la materia se definían entonces en primera línea como extensión. Así Descartes da la siguiente descripción: «... *percipiemus naturam materiae sive corporis... non consistere in eo quod res sit res dura, vel poderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum.*» (Percibimos que la naturaleza de la materia o del cuerpo ... no consiste en la dureza, el peso, el color, o en otra propiedad sensible, sino solamente en que es extensa en longitud, anchura y profundidad [Princ. Phils. II, 4].) También Spinoza decía: *Corporis sive Materiae natura in sola extensione consistit* (La naturaleza del cuerpo o de la materia consiste solamente en la extensión; PP II, pr. 2).

Pero la distinción se esclarece inmediatamente. Según Descartes podemos representarnos siempre partes en la extensión (Med. V [22.7, VII, 63]) y, por tanto, la extensión puede dividirse siempre, aunque sólo sea en la representación. Por ello desdice de Dios atribuirle tal extensión. Escribe Descartes en dos cartas a More (Corr. 154 [22.7 V, 343, 347]; 166 [22.7 V, 403]). En tiempos de Spinoza se creía que, ciertamente corresponde a Dios la omnipresencia, pero que esto puede explicarse por cuanto se atribuye a Dios (y al alma) una extensión en la fuerza y en la potencia, pero no en la esencia y la substancia. Si atribuyéramos a Dios extensión y con ello corporalidad y materia, estaría también sometido a los dolores corporales. En efecto, él sería entonces divisible, y en esta divisibilidad se veía la fuente de la imperfección y del dolor. Spinoza, por el contrario, opina que Dios como extensión infinita no es divisible. Sólo en la representación, es decir, en la *imaginatio,* es divisible la extensión infinita. Pero esta representación es superficial y abstracta. Hemos de distinguir aquí claramente entre el entendimiento y la imaginación. Según el entendimiento la extensión infinita de Dios no es divisible (E I, pr. 15, schol.). Por eso Dios es perfecto también en su atributo de la extensión. La idea de atribuir a Dios extensión y corporalidad no es, por lo demás, totalmente nueva. Ya los estoicos hicieron

esto, y entre los padres de la Iglesia hizo lo mismo Tertuliano, que estaba fuertemente influido por aquéllos, en contraposición a las tendencias fundamentales de la patrística, que procedían de Platón. En tiempos de Spinoza también Henry More defendía este punto de vista.

¿Cómo es la relación entre los atributos extensión y pensamiento? Spinoza responde: «... la substancia pensante y la substancia extensa son una misma substancia, que se aprehende ora bajo éste, ora bajo el otro atributo.» Y porque ambos atributos se expresan en modos (finitos e infinitos), o añade: «Asimismo un modo de la extensión y la idea de este modo son la misma cosa, aunque expresada en dos maneras distintas» (E II, pr. 7, schol.). Dios se expresa por así decir en dos series paralelas, de las cuales una tiene el carácter de extensión y otra el de pensamiento. O bien, adoptando una comparación usual en aquel tiempo, podemos considerar la extensión y el pensamiento como dos esferas de un mismo reloj. Por lo demás, hemos de recordar que según Spinoza hay un número infinito de atributos, de los cuales sólo conocemos dos, porque los hombres estamos compuestos de dos modos y por eso sólo conocemos dos atributos (EP 56 [G IV, 261]). El cuerpo humano es un modo (una forma, una expresión, una manifestación) de la extensión divina, y el alma humana es un modo del pensamiento divino. Con ello el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios (E II, pr. 11, cor.), y análogamente el cuerpo humano es una parte del modo de la extensión. Pero en tiempos de Spinoza también el cartesiano independiente y ocasionalista Geulincx había considerado ya al hombre como una *pars Dei*. Pero con Descartes establecía una gran diferencia entre pensamiento y materia (extensión), y sin duda no habría considerado el cuerpo humano como una parte de Dios, pues no atribuía a Dios ninguna extensión (cf. 22.12 II, 160s; 187s; cf. también Hubbeling 22.22).

Spinoza opina que los atributos primero se expresan en modos. Así el atributo extensión se expresa en los modos infinitos quietud y movimiento, y el atributo pensamiento se ex-

presa en los modos infinitos entendimiento y voluntad (E II, pr. 32, cor. 2). Pero luego se expresan en los modos finitos, entre los cuales se halla el hombre. Nosotros nunca podemos entender los modos sin los atributos, pero puede muy bien decirse lo contrario. Spinoza formula así la definición de modo: «Entiendo por modo las afecciones (formas de expresión) de la substancia, o lo que está en otro y hace inteligible a eso otro» (E I, def. 5). Por tanto, aunque el hombre es una *parte de Dios,* Spinoza nunca pierde de vista la diferencia entre Dios y el hombre: «Sé que no se da ninguna analogía *(proportio)* entre lo finito y lo infinito: por eso la diferencia entre la criatura más grande y excelsa y Dios, en nada difiere de la distinción entre Dios y la más pequeña criatura» (EP 54 [G IV, 253]). Por tanto, también según Spinoza se da la diferencia infinita entre Dios y el hombre. Por lo demás, él enseñó magistralmente tanto la diferencia como el parentesco entre Dios y el hombre. Para ello usa la diferencia entre atributo y modo. La inteligencia humana es una parte de la inteligencia divina, según hemos visto antes. Spinoza dice también en otro lugar: «... nuestra alma, en tanto ella conoce, es un modo eterno del pensamiento, que a su vez es determinado por otro modo eterno del pensamiento, y este segundo a su vez es determinado por otro, y así hasta el infinito, de tal manera que todos estos modos constituyen a una el entendimiento eterno e infinito de Dios» (E V, pr. 40, schol.). Antes se creyó a veces que hay una contradicción entre estas citas y la afirmación de que «el entendimiento y la voluntad, que constituirían la esencia de Dios, distan como el cielo y la tierra de nuestro entendimiento y voluntad, de modo que sólo en el nombre se daría una coincidencia, a la manera como la constelación *canis* y el perro como animal que ladra sólo coinciden en el nombre» (E I, pr. 17, schol.).

Pero Spinoza infiere aquí solamente *ex hypothesi,* a saber, *si* el entendimiento divino perteneciera a la esencia de Dios; pero no es éste el caso. Aunque el entendimiento humano sea una parte del entendimiento divino, no es ninguna parte del

atributo divino *cogitatio,* que pertenece a la esencia de Dios. El atributo cogitatio produce el entendimiento infinito de Dios, que según parece está «constituido» por infinitos modos finitos de entendimiento. Pero «lo producido se distingue de su causa precisamente en lo que tiene de la causa» (E I, pr. 17, schol.); por eso hay una diferencia esencial entre el atributo de Dios «pensamiento» y su entendimiento infinito, y por eso mismo se da una diferencia todavía mayor entre el atributo pensamiento y nuestro entendimiento humano. Así Spinoza puede enseñar una coincidencia y una diferencia esencial entre Dios y el hombre. La esencia de Dios, a la que pertenecen sus atributos, es fundamentalmente distinta de la del hombre, pero el modo infinito del entendimiento divino, en el que se expresa el atributo del pensamiento, no es esencialmente distinto del entendimiento del hombre. El entendimiento humano es una parte de este entendimiento (para la exposición que hemos dado, cf. en especial Gueroult 6.2, 243-308, en particular 285s).

Por lo demás, esta interrelación entre distinción y diferencia estaba ya incluida en la doctrina de Spinoza sobre la causalidad. Pues por una parte él enseña, según veíamos antes, que el efecto se distingue de la causa precisamente en lo que recibe de ella, y por otra parte enseña que «en cosas que nada tienen entre sí de común la una no puede ser causa de la otra» (E I, pr. 3).

Aquí se echa de ver con qué cautela hemos de proceder antes de calificar de panteísmo la teología de Spinoza. Entre la esencia de Dios y la del hombre hay una diferencia de principio. Por tanto, cuando Spinoza rechaza la doctrina de la analogía entre Dios y el hombre, según se desprende de la cita anterior (EP 54 [G IV, 253], vida supra, p. 52), esto se refiere tan sólo a la diferencia entre atributo y alma humana, pero no a la diferencia entre el entendimiento divino y el humano. El entendimiento divino no pertenece a la *natura naturans,* sino solamente a la *natura naturata.* Spinoza tomó de la escolástica esta pareja de conceptos. Por *natura naturans* Spinoza entiende a Dios como principio activo. «Lo que se entiende en sí y por sí,

o los atributos de la substancia que expresan la esencia eterna e infinita, esto se llama Dios en tanto él es considerado como causa libre» (EI, pr. 29, scbol.). Por *natura naturata* Spinoza entiende a Dios en sus diversas formas de expresión, a saber, «todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios o de cada uno de sus atributos, es decir, todos los modos de los atributos de Dios» (EI, pr. 29, schol.).

En esta *natura naturata* Spinoza identifica el entendimiento y la voluntad de Dios (él los identifica también en el hombre (E II, pr. 49, cor.). Por tanto, Spinoza no puede hablar del nacimiento del mundo en sentido judío o cristiano, como si eso fuera una consciente acción creadora de Dios. Dios no crea el mundo en virtud de una decisión. No es que él «quiera» crear el mundo, más bien el mundo sale de él con necesidad. «Las cosas no pudieron ser producidas por Dios en ninguna otra forma y bajo ningún otro orden que la forma y el orden dados de hecho» (EI, pr. 33). Dios no tiene poder ni voluntad de cambiar esto. Pero, según Spinoza, esto no implica ninguna imperfección en Dios, pues la arbitrariedad y el capricho son signo de imperfección más que de orden matemático. Por lo demás, esta emanación desde Dios es un pensamiento antiquísimo. En la antigüedad lo encontramos ya en los neoplatónicos, en los estoicos, etc. La diferencia entre ellos y Spinoza está en que según este último la emanación tiene un rasgo marcadamente lógico. «De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitas maneras (es decir, todo lo que puede ser objeto del entendimiento infinito)» (E I, pr. 16). Según se echa de ver por la demostración de esta *propositio,* este seguirse de la naturaleza divina acontece necesariamente, a la manera como el entendimiento concluye varias propiedades a partir de la definición dada de una cosa.

Por eso no puede hablarse de que Dios con su palabra poderosa ha creado el mundo de la nada, tal como lo enseñan la teología judía y la cristiana. Dios se contrapone al mundo no como su fundamento trascendente, sino como su fundamento inmanente (E I, pr. 18). Por lo demás, a este respecto no po-

demos olvidar que en los grandes filósofos y teólogos cristianos Dios es también inmanente al mundo, y no sólo trascendente a él. Pero, en todo caso, según ellos Dios es también trascendente. Es evidente que los coetáneos de Spinoza tenían que rechazar su doctrina, que contradecía manifiestamente al tradicional punto de vista cristiano. Pero Spinoza supo defenderse muy hábilmente contra sus impugnaciones. La objeción principal era, evidentemente, que de esta forma Dios quedaba sometido a la fatalidad, y no podía actuar libremente. En la correspondencia de Spinoza hallamos de nuevo estas objeciones (cf. EP 42: Van Velthuysen; y EP 74: Heinrich Oldenburg). Spinoza se defiende resaltando que hemos de establecer una gran diferencia entre la auténtica oposición necesidad-casualidad y la oposición aparente necesidad-libertad. Sus adversarios confunden siempre esto. Dios actúa con necesidad, es decir, él no actúa por arbitrariedad o casualmente. Pero esto no significa que él actúa con falta de libertad. Él escribe a Jacob Ostens, jefe de los colegiantes en Rotterdam y médico de profesión, con ocasión de la crítica de Lambert van Velthuysens, médico también y cartesiano en Utrecht: «El fundamento de su prueba es la suposición de que yo quito a Dios la libertad y lo someto a la fatalidad. Esto es totalmente falso. Pues yo he afirmado que todo se sigue con inevitable necesidad de la naturaleza de Dios, lo mismo que todos afirman que de la naturaleza de Dios se sigue que él se conoce. Es sabido que nadie pone en duda que eso se sigue necesariamente de la naturaleza de Dios, y sin embargo nadie supone que Dios es forzado por alguna fatalidad, se supone más bien que él es perfectamente libre y se conoce necesariamente a sí mismo» (EP 43 [G IV, 21s]). Spinoza sabe conciliar muy bien la libertad con la necesidad. El define la libertad como sigue: «Debe llamarse libre la cosa que sólo existe por la necesidad de su naturaleza y que es determinada a la acción solamente por sí misma; se llama en cambio, necesaria o, mejor, coaccionada, la cosa que está determinada por otro a existir y obrar en una forma determinada» (EI, def. 7). Es libre aquel que obra por la ne-

cesidad de su propia naturaleza. Y en este sentido Dios es libre y no está sometido a una fatalidad. Así dice Spinoza en una carta a Schuller: «Ve usted, pues, que cifro la libertad no en la voluntad libre, sino en la necesidad libre» (EP 58 [G IV, 261]). Por tanto, una «necesidad libre» no es para Spinoza una *contradictio in terminis.*

Pero ahora, evidentemente, se plantea otra pregunta. Si todo procede de Dios con necesidad, ¿entonces el mal no está causado por Dios? ¿Y no está entonces el hombre excusado por sus malas acciones? Pero Spinoza no convierte a Dios en origen del mal porque, según él, el mal no contiene nada positivo. El mal es *privatio boni,* la falta del bien o, mejor dicho, la falta del ser. La ceguera, p. ej., es un mal, pero no es ningún ser, sino solamente la falta del ser, a saber, de la vista. El mal es una realización imperfecta del ser, lo cual en los seres finitos es inevitable, simplemente porque éstos son finitos. De suyo la doctrina del mal como privación del bien es doctrina de raigambre escolástica. Pero los escolásticos atribuían al hombre una voluntad libre y en consecuencia lo hacían responsable de sus acciones. El hombre elige el no ser, es decir, el mal, y lo prefiere al bien, es decir, al ser. Spinoza, en cambio, no reconoce ninguna voluntad libre, ni en Dios ni en el hombre. Por tanto, según él los hombres han de ser excusados, pero esto significa, no obstante, que ellos han de soportar las consecuencias de sus acciones. «Cuestiono, empero, que por ello todos deban ser felices: los hombres pueden ser excusables y, no obstante, carecer de felicidad y estar atormentados de diversas maneras. El caballo es inocente por ser un caballo y no un hombre y, sin embargo, tiene que ser un caballo y no un hombre» (EP 78 [G IV, 327]). Y por eso el hombre en sentido auténtico no es excusable, pues él no puede hacer ningún reproche a Dios, lo mismo que el puchero no lo puede hacer al alfarero (EP 75 [G IV, 312] y EP 78 [GIV, 326]). Quizá la respuesta de Spinoza no satisfaga a todos. J.H. Scholten, uno de sus seguidores, calvinista, añade todavía a esta doctrina que el poder de Dios es tan grande, que en definitiva todos los hombres llegarán a

ser felices, es decir, llegarán a la recta contemplación, si no en esta vida, por lo menos en la futura, que se concede al alma inmortal (cf. Hubbeling 22.21, 117, 128). Pero tal solución era imposible para Spinoza (si prescindimos aquí de su problemática doctrina de la reencarnación, vide infra, p. 91). No obstante, según él, el hombre puede encontrar su felicidad precisamente por la contemplación de la necesidad. Entonces está en condiciones de ver su vida y la de los otros hombres como una expresión necesaria de Dios. Asumirá su vida con serenidad y, no obstante, amará a Dios con un *amor intellectualis*. El hombre se considera entonces *sub specie aeternitatis* y así puede encontrar su quietud y su felicidad *(acquiescentia mentis)*. Pero entonces el hombre tiene que dejar de considerarse como el centro del mundo. Dios no actúa por la felicidad del hombre. Hemos de considerar el mundo matemáticamente, sin buscar causas finales en la naturaleza. Tenemos que vernos a nosotros mismos y al mundo en la cadena de causa y efecto, y dejar de preguntar por un sentido especial en nuestra vida. Somos simplemente un miembro en una gran cadena, pero podemos alegrarnos sobre la gran cadena como un todo, y entonces podemos también alegrarnos sobre nosotros mismos, pues bajo esta forma especial somos una expresión de Dios y así constituimos una de sus posibilidades necesarias de su fuerza infinita *(potentia)*.

Sólo nuestra presunción, y no nuestro entendimiento rectamente usado, busca causas finales y cree que el mundo entero ha sido creado para el hombre (E I, app.). Buscamos en vano una armonía y un orden final en la naturaleza, y nos invade la duda de si Dios es justo, etc. Pero si sabemos que perfección y realidad son lo mismo (E II, def. 6), tendremos que considerar el mundo de otra manera. Los defectos en la realización del ser afectan tan sólo a las cosas particulares, nunca al mundo en su conjunto. El mundo no es imperfecto considerado sub *specie aeternitatis*. El conjunto infinito de realizaciones del ser, incluido el que considerado en sí y para sí es imperfecto, es una perfección suprema en sentido espinosista. Más tarde vol-

veremos a encontrar pensamientos parecidos en Leibniz, si bien con la diferencia de que él vuelve a invertirlos terminológicamente de cara a un orden final. Según Leibniz en la naturaleza todo procede mecánicamente, causalmente, pero la legalidad del mecanismo como tal es una expresión del orden del mundo querido por Dios y ordenado hacia un fin, es una expresión de la sabiduría divina, que hizo llegar a ser la realidad «adecuada». El mecanismo que realiza el orden final, es a la vez consecuencia y mediación del mismo (cf. Forsyth 11.3).

A diferencia de muchos de sus coetáneos y de muchos pensadores posteriores, Spinoza sentía admiración por la ley lógico-matemática. Este tipo de ley no le inspiraba ninguna repugnancia. La relación entre Dios y las verdades eternas, las leyes lógicas, era debatida también en los días de Spinoza. ¿Está Dios sometido a las leyes lógicas, o bien él las ha creado y habría podido también hacer otras leyes lógicas? Según el planteamiento del problema en su tiempo: ¿Habría Dios podido hacer una montaña sin valle? Descartes afirmaba esto. Las verdades eternas son creadas. Dios habría podido hacer una montaña sin valle. Él puede cambiar las leyes lógicas. P. ej., son posibles mundos en los que no fueran válidas las leyes de identidad y de contradicción (y la ley del tercio excluso; cf. Alquié 22.3, 81-709). Leibniz, en cambio, niega esto. Dios está sometido a las leyes lógicas. Para todos los mundos posibles tienen validez las mencionadas leyes lógicas (cf. Heinekamp 22.19, 69-80). Propiamente Spinoza da la respuesta más profunda a esta pregunta. En efecto, según él las leyes lógicas son expresión del pensamiento y acción divinos. La necesidad de la lógica es expresión de la esencia de Dios. Y una vez que hemos aceptado esto, se hace comprensible y plausible buena parte de la doctrina de la relación entre libertad y necesidad.

Con la relación entre Dios y las verdades eternas corre paralela la relación entre Dios y el bien. Una pregunta antigua de la escolástica era la siguiente: ¿Es bueno el bien porque lo quiere Dios (según opinan los escotistas), o hace Dios el bien porque él es bueno (tal como enseñaban los tomistas). Spinoza

se sentía atraído por la concepción escotista. Bajo ningún precio quería que Dios estuviera sometido a ninguna cosa (cf. E I, pr. 33, schol. 2). Pero, según él, lo perfecto es una expresión de Dios mismo. Dios mismo es lo perfecto. Sin embargo, Spinoza cambia la terminología. Prefiere este término al concepto de lo «bueno»«. La distinción entre bien y mal es una distinción humana. Spinoza prefiere hablar de perfección, de realización del ser: la *realitas* es idéntica con la *perfectio* («más allá del bien y del mal»).

Según Spinoza la esencia de cada cosa está en su poder de autorrealización. Volveremos todavía sobre esto. En Dios este poder es infinito, en el hombre es limitado. Y falta por completo en el demonio, que por definición es la imperfección infinita. En consecuencia el demonio no puede existir: «... pues de la perfección de la cosa surge la duración entera de la cosa, y cuanta más esencia y divinidad tienen las cosas en sí, tanto más permanentes son ellas. Puesto que el demonio no tiene la más mínima perfección en sí mismo, ¿cómo podría existir?» (KV II, 25). La esencia de Dios, por el contrario, es *potentia* infinita, (E I, pr. 34). Pero no hemos de concebir a Dios en forma rígida y como existente para sí mismo. «No existe nada de cuya naturaleza no se siga algún efecto» (E I, pr. 36). También Dios tiene que actuar, ser activo, cosa que, según hemos dicho, no podemos interpretar en el sentido judeo-cristiano. Él no crea por un decreto de su voluntad, sino que lo produce todo necesariamente, y todo se convierte en cierto sentido en expresión de Dios. «... El poder de Dios no es sino la esencia activa de Dios *(actuosa essentia),* y por eso para nosotros pensar que Dios no actúa es tan imposible como pensar que Dios no existe» (E II, pr. 3, schol.).

A estas actividades de la esencia divina pertenece también el pensamiento del atributo *cogitatio,* según ha mostrado Spinoza poco antes de esta cita (E II, pr. 1 y schol.). Contra lo que hacen algunos investigadores (De Dijn y Wetlesen), la diferencia entre el atributo «pensamiento» y el modo infinito (vide supra, p. 52) no puede llevarse tan lejos que excluya el

pensamiento del atributo «pensamiento». Cierto que Dios en su esencia, en su atributo, piensa distintamente que en su entendimiento infinito. Este último consta de un conjunto infinito de modos finitos eternos, según hemos visto (vide supra, p. 52 y 53). Y con ello el pensamiento del atributo es fundamentalmente diferente del pensamiento de los modos como tales. De Dijn y Wetlesen subrayan que el atributo es sólo la causa del pensamiento, pero que él mismo no piensa. Esto va demasiado lejos y está en clara contradicción con los textos de Spinoza (cf. 14.2,3; 11.2; 9.35,52; cf. Hubbeling 22.26).

Lo que hemos presentado como teología filosófica de Spinoza no se sostiene por así decir en el aire. Está apoyado por sus interesantes demostraciones de la existencia de Dios. Durante años se ha opinado que las demostraciones de la existencia de Dios están superadas y que fueron refutadas por Kant. Aunque vivimos en un tiempo en el que se concede el máximo valor a la verificación, sin embargo experimentamos hoy día una sorprendente revivificación de las pruebas de la existencia de Dios por el apoyo que ellas reciben de la moderna lógica modal. Pero a la vez se pone de manifiesto que ni la prueba, ni su refutación pueden ser definitivas, pues todo depende de los presupuestos aceptados; y, puesto que hay varios sistemas lógicos, apenas puede esperarse que se llegue jamás a una decisión definitiva, pues todos estos sistemas lógicos tienen un cierto grado de evidencia (sobre la reciente discusión, cf. Hubbeling 22.27; 22.28). A la vez puede mostrarse que en Spinoza hay una representación de Dios con la que puede renovarse vigorosamente la prueba cosmológica de Dios (cf. la observación final). Pero Spinoza mismo siente una marcada preferencia por la prueba ontológica de Dios. Ésta aparece en él bajo diversas variantes. Según Spinoza la esencia de Dios incluye la existencia. Según hemos visto, la esencia de Dios es potencia infinita, potencia para la realización del ser, la fuente de todas sus realizaciones parciales. Spinoza sigue un proceso parecido de pensamiento cuando dice que Dios tiene que existir porque podemos hacernos de él una idea clara y distinta. Para comprender y pensar todas las demás

cosas necesitamos a su vez otras cosas. Sólo Dios puede pensarse sin que debamos recurrir a la ayuda de otras cosas. Por ello podemos pensarlo *clare et distincte*. Ahora bien, según hemos visto, hay un paralelismo entre pensamiento y realidad. Por ello es también imposible para Spinoza que podamos pensar a Dios sin que él exista. «La potencia del pensamiento para pensar no es mayor que la potencia de la naturaleza para existir y operar», escribe Spinoza a Jarig Jelles (EP 40). Por eso Dios tiene que existir, pues él es pensado necesariamente. Advirtamos que Spinoza no afirma que debe existir todo lo representado, p. ej., un centauro representado; sólo existe lo que debe pensarse clara y distintamente (necesariamente).

Vamos a comentar más de cerca la expresión «Dios o la naturaleza» *(Deus sive Natura)*. En Spinoza, a diferencia de la bibliografía popular sobre él, esta sentencia no desempeña ninguna función importante. Spinoza menciona esta sentencia en E IV, praef.; E IV, pr. 4, dem. Pero la naturaleza no puede entenderse como la totalidad de los fenómenos naturales. Spinoza previene explícitamente contra tal interpretación falsa (EP 73). Por «naturaleza» hemos de entender más bien su concepto presocrático, a saber, la esencia, la subsistencia permanente de las cosas. En todo caso el Dios de Spinoza piensa, cosa que no hacen los fenómenos naturales en el sentido aquí usado.

Quizá la teología filosófica de Spinoza no sea la judeo-cristiana, pero ha sido repetidamente fuente de inspiración de muchas personas. Constituye el punto de partida para la idea de la hermandad de todos los hombres y también de los demás seres vivos (e incluso de la naturaleza «muerta»). El espinosismo todavía hoy está en condiciones de inspirar religiosamente a los hombres, incluso cuando éstos han renunciado a la fe en la verdad de Cristo en sentido bíblico.

2. Principios de las ciencias naturales

Spinoza no fue ningún físico de gran relieve. No obstante queremos detenernos en esta parte de su doctrina, con intención de tomar en consideración no sólo la física, sino también su concepción de la química. Pero, a este respecto, queremos limitarnos a sus principios fundamentales, pues la contribución de Spinoza a las ciencias naturales tiene un valor meramente histórico.

Spinoza escribió muy poco sobre ciencias naturales. En la segunda parte de la *Ética,* después de la proposición 13 encontramos una breve consideración de los principios de la naturaleza, en tanto éstos son importantes para la comprensión del cuerpo humano. Para lo restante Spinoza remite a su libro sobre los *Principios* de Descartes, con lo cual queda por saber si encontramos aquí la propia concepción de Spinoza. Además, en sus cartas él entra a veces en cuestiones de física y química que le han planteado sus corresponsales. Aquí es muy importante la discusión con Boyle, que se produjo por mediación de Oldenburg. Los principios que dirigen a Spinoza en sus ciencias naturales aparecen con especial claridad en su reproducción de la doctrina de Descartes, que contiene también sus propios puntos de vista, y en la mencionada discusión con Boyle.

a) *Coincidencia y diferencia en comparación con Descartes*

La mayoría de los investigadores reconocen desde siempre que Spinoza en su física está influido por Descartes (cf. Pollock 9.28, 101; Dunin Borkowski 9.6 II, 253-286, 459 bis hasta 463). En ello Spinoza tiene el mérito de reproducir las teorías cartesianas *more geometrico* y, por tanto, en forma sinóptica y asequible. Desde el punto de vista de la moderna teoría del sistema esto es una ventaja. Pero es un inconveniente el hecho de que Spinoza procede en forma todavía menos empírica que Des-

cartes. Descartes esgrimía siempre en favor de sus tesis argumentos tanto metafísicos como físicos. Y para Descartes los argumentos metafísicos eran más importantes. Spinoza reproduce tan sólo los argumentos metafísicos, mejorándolos a menudo considerablemente. Pero, según los modernos puntos de vista científico-naturales, son más interesantes los argumentos físicos. Y éstos son los que precisamente omite Spinoza. Descartes, contra su propia voluntad, era un físico mejor de lo que permite esperar su punto de partida metafísico.

En la física el principio metafísico consiste para Descartes (vide supra, p. 50) en que él quiere explicar todas las propiedades de la materia exclusivamente con ayuda de las propiedades de la extensión. La materia no es otra cosa que extensión. En esto Spinoza le sigue. De ahí se sigue que no existe ningún vacío. Para esto Descartes aduce argumentos tanto metafísicos como físicos. Metafísicos: el vacío y la nada son lo mismo, y la nada no puede tener propiedades positivas. Ahora bien, la extensión es una propiedad positiva y, por eso, jamás puede atribuirse al vacío. Argumentos físicos: la teoría de Descartes conoce solamente algo causado de manera material por el impulso y la presión. Sólo partículas que chocan entre sí pueden producir un cambio. Es imposible una acción a distancia. Para la explicación de la acción de la luz solar, para la gravedad de los cuerpos, la acción magnética, etc., hemos de suponer una materia intermedia, aunque a veces el espacio intermedio nos parezca vacío (cf. Hoeven 12.3, 31; 12.4, 5; 12.5, 115). De aquí se sigue la divisibilidad infinita de la materia (cf. Hoeven 12.3, 32). Con todo ello Descartes intenta desarrollar un programa de física matemática. Las propiedades geométricas (de la extensión) son fundamentales para la física. Pero en la materia física hay una propiedad que es geométricamente relevante y, sin embargo, falta en la geometría, a saber, la inercia. Probablemente Descartes fue el primero que formuló de manera intachable y precisa la inercia (cf. Hoeven 12.5, 115). Todas las cosas permanecen en el estado en que se encuentran mientras no

se introduce en ellas ningún cambio. A estos estados pertenece también el movimiento (cf. *Princ. Phils.* II, 37-39).

Pero Descartes quiere evitar el concepto de «movimiento absoluto». Esto se basaba en razones de política eclesiástica. Descartes quiere defender, por una parte, que la tierra está quieta (de acuerdo con la doctrina eclesiástica) y, por otra, que se mueve en torno al sol (de acuerdo con Copérnico y Galileo). Este dilema era una consecuencia de la condenación de Galileo, anatema que Descartes quería evitar. Descartes se decide, pues, por un concepto relativo de movimiento. Pero él quiere dar una definición del movimiento propio del cuerpo, para permanecer así en armonía con la experiencia cotidiana. Cree haber hallado todo esto en el concepto de movimiento local, que él describe como sigue: «(El movimiento) es la traslación de una parte de materia o de un cuerpo desde la cercanía de los cuerpos que lo tocan inmediatamente, y que se consideran como quiescentes, a la cercanía de otros» *(Princ. Phils.* II, 25). Descartes formula una ley de inercia: el movimiento total en el universo es constante. La argumentación a este respecto es metafísica: Dios es inmutable y, por eso, en la creación conserva una cantidad igual de movimiento. Pero aduce además argumentos físicos (cf. Hoeven 12.3, 41; 12.4, 7). Descartes introduce por añadidura el antiguo concepto de una cantidad del reposo. No aparece con claridad qué quiere decir exactamente con ello, pues de hecho este concepto ya no cuajaba en su sistema. Propiamente el reposo ha de considerarse como un movimiento con la magnitud cero (cf. Hoeven 12.3, 43), cosa que mayormente hace Descartes. Pero las leyes del movimiento, que Spinoza asume en su totalidad, no coinciden con la experiencia. Descartes no dejó de ver esto. Pero luego afirma que tales leyes sólo son verdaderas en un vacío teorético, el cual no se da nunca, pues según Descartes un vacío no puede existir (cf. Hoeven 12.3, 57s; 12.4, 8; 12.5, 116). Si de esta manera Descartes rechazó las leyes estrictas del impulso como no válidas para la praxis, continuó, en cambio, con una especie de física práctica, que ya no tiene el estricto carácter matemático previsto en su programa. A este

respecto sirven de modelo procesos intuitivos. Si comprimimos una esponja, queda exprimida el agua; y, a la inversa, el agua es absorbida cuando la esponja se extiende de nuevo. Con esta imagen explica Descartes la condensación y la rarefacción. En el movimiento de un río aparecen a veces torbellinos estables, que en su totalidad marchan junto con la corriente. Éste es el modelo cartesiano para la teoría del torbellino. Y cuando alguien remueve su té con la cuchara, las hojas pesadas de té se hunden en el centro hacia abajo, mientras que el líquido menos pesado da vueltas constantemente y no se hunde. Éste es el principio de la gravedad en Descartes. Pero él no describe estrictamente ni un solo hecho. Por tanto, siempre son posibles variaciones para explicar las desviaciones. Con este tipo de física puede explicarse todo (cf. Hoeven 12.3, 67; 12.4, 8).

Según hemos dicho antes, Spinoza asumió mucho de Descartes (cf. también Dunin Borkowski 9.6 II, 253-286, 459-463), e hizo uso de los argumentos metafísicos todavía más fuertemente que éste (con frecuencia con una redacción mejorada), pero omitiendo los argumentos físicos. Por tanto, los inconvenientes antes mencionados de la física cartesiana afectan también a Spinoza. Descartes a veces trabaja todavía con el modelo atómico, aunque propiamente éste no cuaja en su doctrina, pues él niega el vacío, que se presupone en dicho modelo. Spinoza, en cambio, trabaja exclusivamente con el modelo del continuo, lo cual es más consecuente metafísicamente hablando, pero físicamente con frecuencia es menos apropiado para explicar los hechos. De acuerdo con Descartes, Spinoza identifica la materia y la extensión (PP II, pr. 2), y lo mismo que Descartes rechaza el vacío (PP II, pr. 3), así como la subsistencia de los átomos (PP II, pr. 5).

Acerca de la divisibilidad infinita dice que ésta se sigue directamente de la naturaleza de la extensión. Por lo que se refiere al concepto de infinitud, Spinoza se distingue de Descartes. En la carta 12 disputa con Lodewijk Meyer y sostiene que la extensión sólo en la mente es divisible sin fin. Según Spinoza, se distingue insuficientemente entre extensión tal como ésta se

da en la realidad y tal como se da en la representación, así como entre la eternidad y la duración. Eternidad es según Spinoza un disfrute *(fruitio)* ilimitado del ser (EP 12 [G IV, 55]).

Esta eternidad se refiere al ser de la substancia, y la duración, por el contrario, se refiere al ser de los modos. Ahora bien, los modos pueden considerarse abstractamente y separarse así de la realidad. Entonces la duración se convierte en algo que pensamos en una determinada manera en nuestra representación y que dividimos en partes. Entonces convertimos la duración en tiempo, en medida. Pero esta supuesta divisibilidad infinita nada tiene que ver con la intangibilidad real de la duración. Por eso Spinoza, de acuerdo con Descartes, prefiere calificar de *indeterminada* la extensión infinita. Esto significa que sus límites (si existieran) no podrían ser alcanzados por el entendimiento humano. Prácticamente Spinoza deja indecisa la divisibilidad infinita del espacio, pero rechaza la divisibilidad infinita del tiempo y la existencia de momentos particulares del tiempo (cf. Hoeven 12.3, 36). Hemos visto antes (vide supra p. 64) que Descartes definía el movimiento como movimiento local. Esto tenía el inconveniente de que él no incluía el carácter vectorial (es decir, la dirección del movimiento), lo cual acarreó posteriormente la falsedad de sus leyes del movimiento. Pero Spinoza asume todo esto. «El movimiento local es la traslación de una parte de la materia o de un cuerpo desde la cercanía de los cuerpos que esa parte toca inmediatamente, y que se suponen como quiescentes, a la cercanía de otros» (PP II, def. 8). Luego Spinoza refuta la paradoja de Zenón con el argumento de que ésta supone que existe un tiempo más breve que todo tiempo dado, o sea, que existe un momento de tiempo, lo cual, según hemos visto, para Spinoza es imposible (PP II, pr. 6, schol.). En cambio, Spinoza considera el reposo distintamente que Descartes o, mejor dicho, aquí en parte asume de nuevo a Descartes. Si para Descartes en principio el reposo era un movimiento reducido a cero y si él sólo incidentalmente hablaba de una cantidad del reposo, ahora para Spinoza tanto el movimiento como el reposo son modos de la extensión, que cons-

tituye ella misma un atributo. Lo que tiene validez para el movimiento, la tiene también para el reposo (cf. Hoeven 12.3, 50). Spinoza, en lugar de hablar de una cantidad de movimiento que se conserva, habla en forma más consecuente de una permanencia de la cantidad de movimiento y reposo.

Sin embargo, los promotores de las nuevas ciencias naturales empíricas fueron Galileo y Pascal, más que Descartes y Spinoza. Esto se debe a que los primeros ya no buscaban una fundamentación metafísica de la física, y ya no aspiraban a una explicación total de los fenómenos físicos. Según ellos no es necesario saber primero qué es la gravedad, para poder hacer cálculos sobre la caída de los cuerpos. Por el contrario, según Descartes, y más todavía según Spinoza (porque él no reconocía ya ningún misterio, cosa que hacía todavía Descartes), hemos de saber primero qué es la gravedad esencialmente (o sea, metafísicamente), para poder trabajar con ella en el plano físico.

b) *La discusión con Boyle*

La discusión con Boyle nos ha sido transmitida a través de cartas. El lazo de unión entre ambos fue Oldenburg. Boyle había enviado a Spinoza galeradas de una traducción latina de su escrito en inglés (*Certain physiological essays,* Londres 1661). El escrito apareció luego en 1667 bajo el título *Tentamina quaedam physiologica cum historia fluiditatis et firmitatis ex Anglico sermone translata,* editado en Amsterdam. Sobre este título hemos de hacer dos observaciones, a fin de evitar tergiversaciones. Por fisiología se entendía en el siglo XVII la física, e «historia» significa estudio o descripción, y no historia como acontecer.

Es decir, Spinoza recibió anticipadamente las galeradas y luego hizo su comentario sobre el conjunto. Es interesante considerar la coincidencia y las diferencias entre estos dos grandes hombres. Ambos rechazan las explicaciones con ayuda de cualidades «ocultas», cosa que estaba a la orden del día durante la

edad media. Ambos intentaban desarrollar ciencias naturales con principios de explicación puramente mecánicos. Ambos rechazaron las causas finales. Según los escolásticos, los cuerpos naturalmente compuestos tenían siempre, junto con sus partes, una forma constituyente, la llamada *forma substantialis* que mantenía unidos los cuerpos. Ésta fue rechazada tanto por Boyle como por Spinoza.

Positivamente, Boyle parte de la teoría de los corpúsculos, tal como en la antigüedad se hallaba en Demócrito y Epicuro. Según Boyle las diferencias se dan sólo en la forma *(figura)* y magnitud de los átomos. La única forma que él reconoce es la disposición recíproca entre los átomos. En la carta 11 Boyle dice explícitamente a Spinoza que él toma de esta teoría de Epicuro solamente las hipótesis para sus experimentos, sin que por lo demás esté de acuerdo con la teoría. Boyle es el experimentador, no tiene ningún interés filosófico. La cosa es distinta en Spinoza. Éste no pretendía directamente cultivar las ciencias naturales. Para Spinoza las ciencias naturales sólo tenían significación como una parte del conjunto de la filosofía. Cuando Spinoza experimenta, él está interesado por conocer la realidad tal como es en sí. Boyle no se preocupa de si él aprehende la realidad auténtica. Él ordena los fenómenos naturales con ayuda de hipótesis, y puede así dominarlos y hacer cálculos. Pero le preocupa menos la cuestión de si las hipótesis coinciden exactamente con la realidad. A diferencia de Boyle, Spinoza rechaza la teoría atómica. Boyle necesita varios principios explicativos, que son todos mecánicos. Él explica los fenómenos con ayuda de la magnitud, de la situación, etc., de los átomos, y también con ayuda del vacío, e igualmente con ayuda del movimiento de las partes entre sí. Spinoza intenta desenvolverse con el fundamento explicativo últimamente mencionado, pues a su juicio los otros son invariables. Desde el punto de vista de la construcción del sistema, el método de Spinoza tiene ventajas en comparación con el de Boyle, lo mismo que Spinoza en su construcción del sistema puso en juego una agudeza mayor que la de Descartes. Sin embargo, desde el punto de vista de la quími-

ca y física experimentales, la contribución de Boyle es más importante (cf. Akkerman, Hubbeling y Westerbrink 5.18, 441-448).

3. Cuerpo y alma

El hombre consta de cuerpo y alma. El cuerpo es un modo de la extensión divina, el alma es un modo del pensamiento divino, según hemos visto ya (vide supra, p. 51). Traducimos aquí el término latino *mens* por «alma», de acuerdo con las antiguas traducciones holandesas y con la terminología de la KV. Quien procediera del idealismo alemán, preferiría quizá la traducción «espíritu». Esta traducción es de todo punto posible, si bien la mayoría de los traductores alemanes usan el concepto de alma. La palabra latina *mens* (alma, espíritu) se refiere tanto al sujeto de las emociones, como al pensamiento que contempla racional e intuitivamente. Hay pensadores que hacen una triple división en el hombre: cuerpo, alma, espíritu. A este respecto el alma es más pasiva, es el sujeto de las emociones, etc.; el pensamiento es activo, piensa creativamente, etc. Spinoza no hace esto, se limita a una doble división: mente y cuerpo *(mens* y *corpus)*. Por tanto, el alma humana piensa activamente y a la vez es pasiva. Quiza la mejor traducción sería el concepto inglés *mind* (que etimológicamente procede de *mens)*.

Veíamos antes que en Spinoza se da un paralelismo entre pensamiento y extensión, entre el mundo anímico-espiritual y el corporal. Encontramos de nuevo este paralelismo en la relación entre cuerpo y alma. También aquí podemos hablar en Spinoza de dos esferas en un mismo reloj. Según Spinoza alma y cuerpo no pueden obrar directamente el uno en el otro. Esto es todavía un resto del dualismo cartesiano. Según Descartes se da una separación completa entre cuerpo y alma, entre extensión y pensamiento. Bajo este aspecto se hallaba en la tradición agustiniano-platónica. El mundo del cuerpo, el mundo de la extensión, puede describirse por completo en forma mecánico-mate-

mática. Pero el mundo del alma no puede describirse así. Por tanto, el alma humana goza de una posición especial en el universo (junto con otras posibles almas y espíritus, como, p. ej., los ángeles). El animal no tiene ningún alma, y podemos hablar, en consecuencia de la *bête machine,* del animal máquina. Por supuesto que Descartes no pudo eludir el reconocimiento del hecho de que en la experiencia cotidiana cuerpo y alma parecen obrar el uno en el otro. Si me avergüenzo, me sonrojo, si quiero mover mi brazo, estoy en condiciones de moverlo de hecho en el mundo de la extensión. A la inversa, si tengo dolor de cabeza, estoy de mal humor, pienso peor, etc. ¿Cómo ha de explicarse esto? Propiamente Descartes no podía explicarlo, pero halló en el cerebro humano la glándula pineal, cuya función desconocían todos los sabios. Y así a Descartes se le ocurrió la idea de afirmar que dicha glándula produce la unión entre alma y cuerpo. Aquí se «traducen» los procesos corporales a los correspondientes procesos psíquicos, y a la inversa. Pero esta explicación usa el principio metodológicamente problemático de explicar algo desconocido con ayuda de algo más desconocido todavía.

Sus discípulos no le siguieron en esto. El cartesiano holandés Geulincx (1625-1669) enseñaba el llamado ocasionalismo. Opinaba, en efecto, que alma y cuerpo de hecho son fundamentalmente distintos y no tienen ningún contacto entre sí. Pero sostenía que Dios confiere al alma una determinada representación siempre que (o sea, con ocasión de que: *occasio)* el cuerpo recibe una sensación y a la inversa, siempre que el alma quiere algo, p. ej., mover el brazo, Dios hace que suceda esto. En la imagen de las dos esferas del reloj esto significaría, por tanto, que nosotros tenemos dos relojes, los cuales son sincronizados por un relojero. Pero esta solución no satisfizo a Geulincx, que en sus trabajos posteriores elaboró otra solución, la cual luego se encuentra también en Leibniz, a saber, la de que se da una armonía preestablecida entre cuerpo y alma, una armonía preestablecida que Dios ha creado. En la imagen del reloj: los dos relojes se mueven sincrónicamente porque un relojero omnipo-

tente los ha coordinado con toda precisión (cf. Hubbeling 22. 22).

Evidentemente, hay también otras soluciones para este problema, a saber, la materialista, en la cual todos los procesos psíquicos a la postre se reducen a los corporales. En la imagen de los relojes: un reloj es un espejo donde se refleja el otro. Y existe también la solución idealista, donde de nuevo un reloj se considera como espejo en el que se refleja el otro, pero aquí el espejo es el reloj corporal, porque todos los procesos corporales se reducen a los procesos psíquicos (espirituales, ideales).

La solución espinosista se distancia favorablemente de las cartesianas (Descartes, Geulincx). En Spinoza el cuerpo no queda rebajado para nada. Y en él el animal tampoco es degradado a la condición de una máquina. Todas las cosas en el mundo tienen un aspecto corporal y otro psíquico. «Pues lo que hemos demostrado hasta ahora es común a todas las cosas, y no tiene mayor validez para el hombre que para los demás individuos, que están animados todos, si bien en grados diferentes» (E II, pr. 13, schol.). Leibniz defenderá más tarde pensamientos parecidos. La diferencia está en que para Spinoza todas las cosas tienen también un aspecto corporal. Spinoza no puede encasillarse ni en el materialismo, ni en el idealismo.

El pensamiento como tal no ejerce ningún influjo en la extensión. Nuestras ideas no producen algo corporal, por lo menos no en el sentido auténtico, directo. Sólo porque nuestros pensamientos son la expresión de algo que tiene a la vez un aspecto corporal, se percibe aparentemente una sucesión de los mismos en el ámbito de la extensión. Pero esto no es ninguna consecuencia auténtica de los pensamientos; es, más bien, una consecuencia del hecho de que los modos del pensamiento tienen siempre un paralelismo en los modos de la extensión. Que el pensamiento no ejerce ningún influjo en la extensión y a la inversa, no sólo tiene validez para el pensamiento humano, sino también para el divino. «Los modos de cada atributo sólo tienen a Dios como causa en tanto él es considerado bajo el atributo al que van inherentes tales modos, y no en tanto él es conside-

rado bajo cualquier otro atributo» (E II, pr. 6). El pensamiento de Dios no es creador. Las cosas no surgen en el ámbito de la extensión porque él las ha pensado antes, pero se siguen en el ámbito de la extensión porque junto con el pensamiento de Dios son expresión de un mismo proceso. Considerado en sí, este proceso quizá se caracterizaría actualmente de la mejor manera como un proceso de energía. La esencia de Dios es *potentia* (E I, pr. 34), y esta potencia, que quizá debe caracterizarse como una especie de energía, se expresa en los atributos infinitos.

Pero a veces Spinoza parece conceder una ligera preferencia al atributo del pensamiento, lo cual produjo luego la falsa interpretación idealista (cf. Van den Bend, Introduction to 8.2, 1-5). Según Spinoza una idea (o sea, un modo del pensamiento) no es algo estático, no es un diseño en una pizarra (o sea, algo corporal en el atributo de la extensión), sino que está llena de dinámica, es el entender mismo (E II, pr. 43, schol.). Hay una *idea ideae,* una idea de la idea. Bajo este aspecto la idea parece tener más fuerza que el cuerpo, pues no hay ningún *corpus corporis*. La idea puede convertirse a sí misma en objeto, el cuerpo no. El idealismo alemán asumió luego y siguió elaborando este tipo de pensamiento (Fichte, Schelling, etc.). Si la extensión es algo así como la potencia como tal, entonces el pensamiento es la potencia en reflexión, la potencia que se produce a sí misma, o sea, que es mayor en fuerza y dinámica. Por eso Spinoza habla de la *vis nativa intellectus* (de la fuerza innata del entendimiento), o de la *potentia mentis ipsa* (de la fuerza propia del alma: TIE § 31 [G II, 14]).

Todavía en otra ocasión se muestra la preferencia de Spinoza por el atributo del pensamiento. En la parte V de la *Ética* habla de una inmortalidad del alma, no de una inmortalidad del cuerpo. Volveremos todavía sobre esto. De todos modos parece que aquí se ha roto el paralelismo. Parece, sin embargo, que Spinoza en una conversación con Tschirnhaus dijo que él entendía la inmortalidad a la manera de los pitagóricos. Esto significaría que Spinoza, junto con su doctrina oficial, tuvo todavía una doctrina inoficial en la que él suponía la reencarnación. En

todo caso esto tendría la ventaja de que con ello se conservaría el paralelismo. Comoquiera que esto sea, se halla fuera de duda que el alma, también para su estado de eternidad, depende de la constitución del cuerpo: «Quien tiene un cuerpo que es capaz de muchísimas cosas, tiene un alma que en su mayor parte es inmortal» (E V, pr. 39).

El determinismo de Spinoza deriva de sus principios. Considera el mundo entero como un gran proceso lógico-matemático-mecánico, en el que el hombre es sólo una pequeña parte. Los hombres que creen disponer de una voluntad libre se equivocan, pues ellos no atienden suficientemente a todas las causas. La escolástica hablaba con Aristóteles de causas finales. Según hemos dicho en relación con Boyle, Spinoza y la mayoría de los científicos naturalistas de su tiempo rechazaron las causas finales. La diferencia entre Spinoza y su entorno estaba en que él osó reconocer esta causalidad lógico-matemática en el ámbito del alma. Descartes y otros hicieron una excepción en lo relativo al alma, que gozaba de una posición especial, de una voluntad libre. Para Spinoza, en cambio, las acciones y los pensamientos del hombre se siguen de su esencia y de las relaciones con las demás cosas y los demás hombres en su entorno, con la misma necesidad con que de la esencia del triángulo se sigue que la suma de sus ángulos es igual a 180 grados.

En este determinismo lógico-matemático Spinoza va tan lejos que él identifica la voluntad con el entendimiento. Es evidente que por voluntad podemos entender también la concupiscencia, la *cupiditas*. Entonces no podemos identificar la voluntad con el entendimiento. Volveremos otra vez sobre la *cupiditas*. Pero hemos de identificar con el entendimiento la voluntal como facultad de afirmar y negar y, por tanto, de tomar decisiones definitivas: *Voluntas et intellectus unum et idem sunt* (la voluntad y el entendimiento son una sola y misma cosa; E II, pr. 49 cor.). E incluso Spinoza no conoce un entendimiento y una voluntad en sentido auténtico. Entendimiento y voluntad son conceptos vagos, productos de la abstracción. Él sólo concede realidad auténtica a las manifestaciones especiales

de la voluntad y a los actos del entendimiento. Así las *volitiones* (las manifestaciones de la voluntad) no son otra cosa que la afirmación o negación de las ideas especiales, y esas *volitiones* derivan sin más de estas ideas mismas. Por eso la tesis de Spinoza dice: «No hay en el alma ninguna manifestación de la voluntad *(volitio)* o ninguna afirmación o negación fuera de la que incluye en sí la idea en tanto es idea» (E II, pr. 49). Esta identificación de voluntad y entendimiento no vale solamente para el hombre, sino también para Dios. Por eso la creación no puede fundarse en un decreto libre de la voluntad, según creía la teología judía y cristiana.

4. Teoría del conocimiento

En la *Ética* Spinoza trata la teoría del conocimiento como una parte de la antropología, y lo hace al final de la segunda parte. Queremos mantener este orden. Primeramente, en el *Tratado sobre la reforma del entendimiento,* había hecho el intento de tratar por separado la teoría del conocimiento y de ponerla como base de su filosofía entera. Más tarde Spinoza renunció a este intento. Pero es de todo punto posible reconstruir su sistema comenzando con la teoría del conocimiento (y la axiomática). Sin embargo, en este libro queremos mantener el orden de la *Ética,* que de todos modos es la obra principal de Spinoza.

En la ética Spinoza no trata hasta más tarde la teoría del conocimiento, pues allí primeramente quiere mostrar con claridad cómo el hombre se orienta en el mundo. Y lo mismo que en algunos fenomenólogos de nuestro tiempo (p. ej., Merleau-Ponty), es el cuerpo el que constituye su punto de partida para el hombre: «El objeto de la idea, que constituye el alma humana, es el cuerpo o un cierto modo de extensión que existe realmente y nada más» (E II, pr. 13). Por eso se vio obligado a hablar primero sobre el cuerpo y el alma, antes de poder comenzar con la teoría del conocimiento.

Quizá podría esperarse que Spinoza, dado que el cuerpo

constituye el punto de partida del entendimiento, acentuara la experiencia como fuente primaria del conocimiento. Pero en realidad no es así. Spinoza pertenece (junto con Descartes, Geulincx, Leibniz y otros filósofos del continente) a los racionalistas, que se contraponían a los empiristas de Inglaterra (Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, más tarde Hume). Los racionalistas opinan que el hombre sólo llega al verdadero conocimiento con ayuda del entendimiento, y que la experiencia sólo presta sus servicios al principio. Por supuesto que los empiristas no niegan las actividades del entendimiento. Pero éste no es más que una máquina combinatoria, que elabora los datos de la experiencia. En los racionalistas el hombre conoce con ayuda de sus ideas innatas o dadas independientemente de la experiencia, y éstas son mucho más importantes que los datos de experiencia. También en Spinoza encontramos esta posición. Pero esto no significa que la experiencia no tenga ninguna importancia. En primer lugar Spinoza sabe muy bien que el hombre comienza por la experiencia en el conocimiento de su vida cotidiana, que es también fuente y punto de partida del conocimiento científico. En segundo lugar, con ayuda del entendimiento conocemos solamente las conexiones principales. Pero en qué nexo se halla un determinado objeto, es cosa que hemos de aprender por la experiencia. Y las percepciones sensibles como tales no son falsas. Sólo pueden inducirnos a error si nos quedamos en ellas y no las incluimos en conexiones mayores, que nos enseña el entendimiento. «Igualmente, cuando vemos el sol, nos imaginamos que dista de nosotros unos 200 pies; este error no consiste en esa representación por sí sola, sino en que nosotros, al representarnos así el sol, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esta imaginación» (E II, pr. 35, schol.). La fuente de errores de la experiencia está en que ella no nos da las proporciones exactas en que las cosas se comportan entre sí. En la experiencia sólo atendemos a los fenómenos externos, y de esta manera nunca aprehendemos la esencia de las cosas. Sólo logramos la determinación exacta de la esencia de una cosa por la vía de definiciones precisas, que obtenemos por medio de nuestro en-

tendimiento, que no atiende a lo accidental, sino a lo permanente, a lo que es constitutivo para la esencia. El entendimiento no se fija en los datos accidentales, sino que busca las causas. Una definición de la esencia indica la causa próxima de una cosa.

Tampoco la memoria nos proporciona un conocimiento verdadero. En efecto, «el recuerdo es un cierto encadenamiento de ideas, que incluyen en sí la naturaleza de cosas que se hallan fuera del cuerpo humano, y tal concatenación se realiza en el alma de acuerdo con el orden y el enlace de las afecciones del cuerpo» (E II, pr. 18, schol.). Por medio de la memoria situamos las cosas en un nexo casual. Asociamos un determinado suceso con una determinada melodía, y siempre que oímos de nuevo esta melodía, pensamos en dicho suceso (Cf. E II, pr. 18). La concatenación de ideas, que constituye el recuerdo, ha de distinguirse estrictamente del enlace de ideas que se realiza según el orden del entendimiento. Este enlace es el mismo en todos los hombre, y por él el alma percibe las cosas a través de sus causas primeras (E II, pr. 18, echol.). Este conocimiento por medio de la experiencia, del recuerdo, de la opinión oficial, de rumores, etc., queda caracterizado en Spinoza como conocimiento de primer género producido por la *imaginatio* o representación. Mediante ésta el hombre ve las cosas en una sucesión temporal, que a su vez lo incapacita para considerarlas desde la eternidad. Las ve tan sólo en un orden accidental y no en su orden eterno, como ocurre en el segundo género, que corresponde al conocimiento puro del entendimiento. Éste ha de llegar a ver la esencia de cada cosa, lo cual se consigue, según Spinoza, cuando, conocida la causa próxima, llegamos en el preguntar ulterior a las causas primeras (Dios y sus atributos).

Este tipo de conocimiento nos da entereza, una actitud correcta frente a la vida, y capacidad de ver las cosas bajo cierta especie de eternidad *(sub quadam specie aeternitatis),* es decir, desligadas de los nexos causales en los que nos las muestra la imaginación. Esto constituye la preparación decisiva para el tercer género de conocimiento, que es el supremo, a saber, la *scientia intuitiva,* que surge en el alma por el hecho de ser eter-

na. En el segundo género se requiere todavía un largo raciocinio, en cuyo proceso se desliza fácilmente el error; esto, en cambio, ya no sucede en el tercero donde el alma conoce directa o intuitivamente las cosas en Dios. Spinoza lo describe así: «Este modo de conocer progresa desde la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas» (E II, pr. 40, schol. 2). Por eso hemos de comenzar con el conocimiento de Dios y progresar desde allí hacia las cosas particulares. Consecuentemente Spinoza inicia su *Ética* con la doctrina de Dios. Sin embargo, el límite entre el tercer y el segundo modo de conocimiento no es muy estricto, puesto que, también con ayuda del último alcanza el hombre la intuición necesaria para su felicidad. Existe en cambio un límite muy marcado entre estas dos modalidades y la primera. «Cuantas más cosas ve el alma en el segundo y el tercer género de conocimiento, tanto menos sufre por causa de los afectos, que son malos, y tanto menos teme la muerte» (E V, pr. 38).

La diferencia entre el segundo y el tercer modo de conocimiento consiste, pues, en que el segundo se refiere al entendimiento, o pensamiento discursivo, y el tercero que el idealismo alemán llamará luego «conocimiento de la razón» al pensamiento que ve en forma directamente intuitiva. Probablemente el idealismo alemán en este punto recibió fuertes influjos de Spinoza. Este no distingue terminológicamente entre entendimiento *(intellectus)* y razón *(ratio),* y usa ambos términos indistintamente, aunque conoce claramente la diferencia, según hemos visto, por la distinción entre las formas de conocer segunda y la tercera.

A primera vista el tercer tipo de conocimiento muestra cierto parentesco con el conocimiento místico. No cabe duda de que la *Ética* misma constituye un conocimiento del segundo tipo, ya que aduce largas series de argumentos racionales. Pero la intuición inmediata del tercer camino ¿es realmente conocimiento místico? Sobre este punto se ha discutido abundantemente desde hace años. Antes de la segunda guerra mundial había en

Holanda dos famosas asociaciones internacionales espinosistas, que discrepaban precisamente en este punto. La asociación «Het Spinozahuis» en Rijnsburg, dirigida por W. Meyer y más tarde por Van der Tak, defendía la interpretación racionalista, según la cual no puede hablarse de una mística en Spinoza. La interpretación mística, en cambio, fue defendida por la «Societas Spinozana» de La Haya, bajo la dirección de Carp, así como por Gebhardt, el gran espinosista alemán. Hoy día los investigadores asumen mayormente una posición intermedia. Todo depende en definitiva de qué se entienda por mística. Si en ello se incluyen visiones extáticas, danzas de derviches, «ego-trips», excitaciones, etc., Spinoza sería lo contrario de todo ello. Si por mística se entiende una unión mística, en la que desaparecen las diferencias entre las cosas, entre el hombre y Dios, donde el propio yo ha perdido su individualidad, Spinoza tampoco es un místico en este sentido. El tercer tipo de conocimiento nos da precisamente conocimiento de las cosas particulares. Por medio de ellas podemos vernos en Dios como este individuo concreto. Spinoza sabe «cuánto puede el conocimiento de las cosas particulares, que yo he caracterizado como el intuitivo o como el del tercer modo, y cómo éste es mucho más poderoso que el conocimiento general, que yo he caracterizado como de segunda clase» (E V, pr. 36, schol.).

Pero si se entiende por conocimiento místico aquel en que uno se ve a sí mismo y al mundo entero bajo el punto de vista de la eternidad *(sub specie aeternitatis)*, y en el que hombre participa de Dios y se sabe parte de la divinidad, entonces Spinoza es evidentemente un místico, pues precisamente estas cosas son el núcleo y la cumbre de su filosofía. Pero en la *Ética* Spinoza fundamenta esto de manera racional. Esta doctrina es una consecuencia de su sistema entero. Consigue así unir el conocimiento místico y el racional, y resulta irrelevante la pregunta de si «Spinoza era místico o racionalista», pues era claramente un místico racionalista. Racionalismo y mística no se excluyen recíprocamente, y muchos grandes místicos eran a la vez grandes pensadores y lógicos. Pensemos en Eckhardt, Šankara, Ra-

manuja, muchos místicos budistas, etc. (cf. Hubbeling 11.4; 11.5; 22.28).

La duda se supera en el segundo y el tercer tipo de conocimiento. Si vemos las cosas en la gran concatenación correspondiente al segundo tipo de conocimiento, o si las vemos en Dios, desaparece la duda alimentada por la *imaginación*. En ésta lo mayor parece menor que lo más pequeño tan pronto como se aleja de nosotros. La percepción simula siempre algo y por ello empezamos a dudar de todo, pero no es necesario que así sea. El conocimiento directo de Dios no se adquiere por vía de la experiencia natural, y tampoco puede ser refutado por otra experiencia. Spinoza no luchó con la duda y el escepticismo de la misma manera que Descartes. Partió simplemente de que el escepticismo es contradictorio (cf. TIE § 47 [G IV, 18]). Si dudamos de todo, hemos de dudar también de nuestra duda, que por eso es insostenible, pero que puede ser también un indicio de la insuficiencia de la experiencia. Mas para Spinoza está fuera de duda que tenemos ideas verdaderas: «... *habemus enim ideam veram* ...»; TIE § 33 (G II, 14). A veces afirma que esta idea verdadera tiene que ser la de Dios. En efecto, Dios tiene tal perfección, que está excluida toda duda (E I, pr. 11, schol.). Dice también (AT VI, ad cap. VI): *De Dei existentia, et consequenter de omnibus dubitamus, quamdiu ipsius Dei non claram et distinctam, sed confusam habemus ideam* (dudamos de la existencia de Dios y de todo lo demás mientras no tenemos de él una idea clara y distinta, sino solamente una idea confusa). Con ello el conocimiento de Dios es necesario para superar la duda, pues de otro modo parece ser que caemos en caminos erróneos. Podemos pues tomar en serio con Descartes la idea de un *deus deceptor*, de un Dios falaz, simulada por el mundo de los sentidos. Pero el recto conocimiento de Dios, evitará la falacia (cf. el tratado de Spinoza sobre la *dubitatio* en TIE § 77-80 [G II, 29s]). Spinoza opina que también en el segundo tipo de conocimiento podemos superar la duda, si seguimos el orden de investigación correcto (TIE § 80 [G II, 30]). Hemos de situar las cosas en

su matemático orden mecánico de causa y efecto, y entonces no podrá surgir ninguna duda.

Nuestro pensamiento puede lograr certeza porque es una parte del divino. La superación de la duda tiene en Spinoza una base ontológica y antropológica. Y este pensamiento se confirma a sí mismo: «... En efecto, si alguien sabe algo, con ello sabe inmediatamente que sabe esto, y a la vez sabe que sabe que sabe esto, y así hasta el infinito» (E II, pr. 21, schol.). Con ello Spinoza no quiere afirmar que de hecho debamos seguir una progresión infinita, sino que la idea del alma es idéntica con el alma misma (E II, pr. 21, schol.). El alma se incluye a sí misma e incluye su propia verdad. «Pues todo el que tiene una idea verdadera, sabe a la vez que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de la cosa» (E II, pr. 43). Pues la idea verdadera se demuestra a sí misma. La verdad es su propia norma: *veritas norma sui et falsi est* (E II, pr. 43, schol.; cf. también EP 76).

Llegamos así a la concepción de Spinoza acerca de la verdad. Propiamente él conoce dos concepciones. Define como sigue una idea verdadera: *idea vera debet cum suo ideato convenire* (una idea verdadera debe coincidir con su objeto; E I, ax. 6). Esta es la teoría de la verdad como correspondencia, que tiene sus adeptos hasta nuestros días. Spinoza menciona una segunda opinión de igual rango, sólo que entonces no habla de idea verdadera, sino de idea adecuada. «Por idea adecuada entiendo aquella que, considerada en sí y sin relación con el objeto, tiene todas las propiedades o notas internas de una idea verdadera» (E II, def. 4). Lo más importante de estas notas internas es la correcta deducibilidad dentro de un sistema axiomático. Por el paralelismo de pensamiento y extensión, las ideas verdaderas coinciden con las adecuadas. En este sentido Spinoza puede enlazar entre sí la teoría de la verdad como correspondencia y la teoría de la verdad como consecuencia. Sabemos que un gran problema de la lógica moderna es el de si en un sistema determinado puede aducirse una prueba de completitud, o si, dicho de otro modo, todas las proposiciones verdaderas son también

deducibles y a la inversa. Ocurre así en la lógica de enunciados, pero no en todas las formas de cuantificadores. Pero es en todo caso interesante que Spinoza en su sistema axiomático viera por lo menos algo de la problemática, aunque él defendió una solución primitiva.

5. Afectos

La parte de la *Ética* que trata de los afectos *(affectus)* es muy importante según la opinión de varios, y algunos piensan incluso que es el punto cumbre en la filosofía de Spinoza (cf. Pollock 9.28, 201-248). También en los círculos de psiquiatría se siente gran admiración por esta doctrina, pues anticipa en ciertos aspectos la teoría de la sublimación de Freud (cf. Groen 15.3; 15.4). En el concepto espinosista de afecto hemos de incluir otro concepto, de acuerdo con la terminología de aquel tiempo. El afecto abarca todos los tipos de movimientos del ánimo. Tanto Wahring como Klappenbach (y Malige-Klappenbach) definen el afecto «como un movimiento intenso del ánimo» (22.42, 309s; 22.32 I, 95). Pero en Spinoza hemos de entender este concepto en otro sentido ulterior. Usaremos el término «afecto» en este otro sentido.

Spinoza despliega su doctrina de los afectos en las partes tercera, cuarta y quinta de la *Ética*. Después de una exposición descriptiva de aquéllos en la parte tercera, trata de los medios para ordenarlos en las partes cuarta y quinta. Los afectos son la fuente de nuestra esclavitud. La parte IV trata de esta esclavitud y la V de la libertad.

Spinoza da la siguiente definición de afecto: «Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, a través de las cuales aumenta o disminuye, se fomenta u obstaculiza la fuerza operante del cuerpo, y a la vez las ideas de estas afecciones. Entiendo el afecto como acción cuando podemos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones; y como pasión en caso contrario» (E III, def. 3). A este respecto una causa adecuada es para

Spinoza una causa completa, suficiente, y una causa inadecuada es, en cambio, una causa parcial. Advirtamos que Spinoza usa el concepto de «afecto» tanto para los cambios corporales *(affectiones)* como para los movimientos del alma, y que él conoce tanto afectos pasivos como activos. En estos últimos nosotros somos la causa adecuada, es decir, total, puesto que son consecuencia de nuestra propia actividad, no proceden de causas externas y son por tanto producto de nuestro entendimiento o razón. En los afectos pasivos nosotros somos la causa sólo en parte (es decir, somos la causa inadecuada) y nos vienen impuestos por las cosas externas. Estos afectos pasivos desempeñan en la filosofía de Spinoza una función mayor que los activos, o en todo caso él les dedica una mayor extensión en su libro. De acuerdo con los estoicos, con Descartes y otros, Spinoza valora estos afectos pasivos más o menos negativamente, porque nos hacen esclavos de otros hombres y cosas. Pero en contraposición con los estoicos, etc., Spinoza opina que con frecuencia es mejor ordenarlos o guiarlos por buen camino que reprimirlos. En este sentido concuerda con opiniones modernas. Por lo demás, en este punto la teología cristiana se distingue siempre de la moral estoica, dado que según aquella doctrina, los afectos de suyo no son malos.

La esencia de cada cosa está en el ejercicio de su potencia, que es un poder para la realización del ser. Por eso cada cosa y también el hombre intentan afianzarse en su ser: «Por lo demás la aspiración con que cada cosa intenta mantenerse en su ser *(conatus perseverantiae)* es la esencia real de la cosa misma *(essentia actualis)*» (E III, pr. 7). En el gran entramado de afectos Spinoza sabe crear un cierto orden. Los deriva de tres afectos fundamentales: de la concupiscencia *(cupiditas),* de la alegría *(laetitia)* y de la tristeza *(tristitia),* y los define de la siguiente manera: «Concupiscencia es el apetito con la conciencia de éste» (E III, pr. 9, schol.). Y considera el apetito como una clase especial de intento a mantenerse en el ser. «Si este intento está referido solamente al alma *(mens)* se llama voluntad, y si se refiere simultáneamente al alma y al cuerpo se llama

apetito» (E III, pr. 9, schol.). Hemos de notar además que la voluntad, equiparable con el intento mental de mantenerse en el ser, es distinta de la voluntad, que se identifica con el entendimiento (p. 54). El alma puede experimentar además grandes cambios y alcanzar una perfección mayor o menor, y en consecuencia Spinoza entiende por «alegría» «la pasión por la que el alma *(mens)* llega a una perfección mayor»; y entiende por «tristeza» «la pasión por la que el alma llega a una perfección menor» (E III, pr. 11, schol.). Vemos por la definición que también la alegría es entendida sólo como una pasión, o pasivamente, aunque más tarde Spinoza descubre otra forma de alegría que es acción (E III, pr. 58). Por otra parte, en las definiciones mencionadas no hemos de ver una determinación de valor en el concepto de perfección. En tales definiciones Spinoza se refiere a la capacidad de actuar, *potentia agendi,* que incluye también al pensamiento como forma de acción.

Para el desarrollo de esta doctrina Spinoza se apoya fuertemente en Descartes y los estoicos, y demuestra su habilidad sistemática en que sabe reducir el número de los afectos fundamentales descritos por ellos. Descartes habla de seis afectos fundamentales, a saber, los tres de Spinoza más la admiración, el amor y el odio. Los estoicos cuentan a veces cuatro (cf. Diógenes Laercio 22.10, VII, 110), los tres que nuestro autor menciona, y también el miedo. En tiempos de Spinoza los movimientos del ánimo se discutieron vivamente no sólo en la filosofía, sino también en círculos teatrales. La doctrina de Descartes sobre las *passions de l'âme* ejerció gran influjo en Corneille y Racine. Lodewijk Meyer, amigo íntimo de Spinoza, director del teatro de Amsterdam *(Amsterdamer Schouwburg),* y fundador a su vez junto con algunos amigos de la sociedad, entonces famosa, *Nil volentibus arduum* (Nada es difícil para el que quiere), escribió para miembros de esta sociedad un libro, *Naauwkeurig onderwys in de toneelpoëzy* (enseñanza fundamental de la poética teatral), en el que puede demostrarse el influjo de la doctrina de los afectos tanto de Descartes como de Spinoza (cf. Thyssen-Schoute 21.20, 425-427).

En el tercer libro de la *Ética* Spinoza ofrece un tratado puramente descriptivo de los afectos. Muestra cómo éstos pueden reducirse a tres fundamentales. Mencionemos un par de ejemplos: en Spinoza amor «no es sino alegría, acompañada por la idea de una causa externa, y odio no es sino tristeza, acompañada por la idea de una causa externa» (E III, pr. 13, schol.). Asimismo esperanza «no es sino alegría inconstante, que surge de la imagen representativa de una cosa futura o pasada sobre cuyo desenlace estamos dudosos. Miedo es, en cambio, una tristeza inconstante, que surge igualmente de la imagen representativa de una cosa dudosa» (E III, pr. 18, schol. 2). Vemos aquí cómo el autor es capaz de reducir los afectos fundamentales, conocidos con anterioridad, a los pocos mencionados por él. Vemos asimismo en qué medida dominan en su pensamiento las categorías cuantitativas. En las definiciones citadas la alegría y la tristeza han sido determinadas cuantitativamente. Se trataba de un aumento o de una disminución de la *potentia agendi*. Lo mismo que la naturaleza puede determinarse con ayuda de categorías mecánicas cuantitativas, el alma puede también, según Spinoza, determinarse con ayuda de tales categorías. El alma no es ninguna excepción.

Los estoicos opinaban que el hombre está en condiciones de dominar sus movimientos del ánimo con ayuda del entendimiento (de la razón). Descartes les siguió en esto, pero Spinoza los criticó (E V, praef.), porque opinaba que no podemos dominarlos con ayuda del entendimiento solamente (E IV, pr. 14). No cabe duda de que las ideas del entendimiento pueden ejercer un influjo indirecto; sin embargo, deben para ello transformarse en afectos activos, porque si vivimos de la razón, o sea, del segundo y tercer tipo de conocimiento, tenemos un conocimiento adecuado y somos también nosotros mismos la causa adecuada de nuestras acciones y nuestros movimientos de ánimo. Desarrollamos entonces afectos activos, que pueden combatir eficazmente los pasivos (E III, pr. 58 y 59). Entre los activos incluye Spinoza la fortaleza de alma *(fortitudo),* que él subdivide en fuerza de voluntad *(animositas)* y generosidad. Por

fuerza de voluntad entiende «el apetito con que cada uno aspira a conservar su ser solamente según el precepto de la razón» (E III, pr. 59, schol.); y por generosidad «el apetito con que cada uno, siguiendo solamente el precepto de la razón, aspira a ayudar a los demás hombres y unirse con ellos en amistad» (E III, pr. 59, schol.).

Aunque es posible vivir de acuerdo con la razón, Spinoza pone en duda que algún hombre sea capaz de lograr esto por completo. La mayoría viven según la imaginación, e incluso los llamados sabios, que viven sin duda según la razón, sólo parcialmente lo consiguen, porque son demasiado fuertes los movimientos pasivos del ánimo. Spinoza es un realista. No es un soñador, ni un mero teórico que opine que por el hecho de saber el bien también lo hacemos. Liberales de primera fila pensaron con más optimismo en el siglo pasado. «Lo que gastamos en enseñanza, podemos ahorrarlo luego en prisiones» (Opzoomer 22.39 II, 422).

Spinoza nunca hubiera suscrito tal slogan, y por desgracia estaba en lo cierto. No obstante no es pesimista. Pero opina que hemos de aprender laboriosamente el camino hacia la libertad, y aunque no podamos encontrar el camino real o no podamos seguirlo siempre, hemos de conformarnos con una libertad menor, que podrá conseguirse con mayor seguridad. La libertad real es la que se obtiene con ayuda del segundo y tercer tipo de conocimiento. Pero no estamos perdidos al no poder elevarnos a tales alturas, ya que en la falta de libertad absoluta, gozamos al menos de libertad relativa (cf. Hubbeling 9.20, 72-78; Wetlesen 9.35, 368-409). Para conseguir esta libertad relativa hemos de aprovechar los aspectos buenos y útiles que están contenidos también en el primer tipo de conocimiento. Spinoza tiene ante sus ojos las fuerzas naturales buenas que laten en cada hombre y que no necesitan sino ser sacadas a la superficie. Parte de que el hombre tiende primariamente a la propia conservación, y éste es un motivo egoísta. Pero pronto aparece en el análisis otro motivo, que tiene ciertamente una base egoísta, pero que es, no obstante, altruista. En la imagi-

nación reaccionamos de modo claramente asociativo (por usar una palabra moderna). «Amaremos u odiaremos una cosa, por el mero hecho de que imaginamos que ella muestra algunas semejanzas con un objeto que acostumbra a inundar al alma *(mentem)* de alegría o tristeza, aunque aquello en lo que la cosa es semejante al objeto no sea la causa eficiente de estos afectos» (E II, pr. 16).

Ahora bien, todo hombre tiene una semejanza con nosotros, y por eso nos trasladaremos fácilmente a su estado, de modo que en sentir él dolor sufrimos nosotros también; si siente alegría, también nosotros. «Si imaginamos que una cosa semejante a nosotros, para la cual no hemos tenido todavía ningún afecto, provocará en nosotros un determinado afecto, por ello mismo nos vemos trasladados a tal afecto» (E III, pr. 27). Puede suceder, naturalmente, que una determinada persona nos haya hecho daño con anterioridad. En ese caso quizá nos alegremos de su eventual desgracia, en lugar de sentir compasión. Hay de todos modos un impulso natural de ayudar a los hombres, aunque, según hemos dicho, éste se funde en motivos egoístas. Se debe a que nos trasladamos a su situación y percibimos su dolor y su sufrimiento como nuestros.

Hay otra razón para no desesperar aun estando lejos del camino de la razón. Spinoza muestra cómo los afectos de alegría son más fuertes que los de tristeza. Por los afectos de alegría el alma pasa a un estado de mayor fuerza activa, que por los afectos de tristeza. En consecuencia los primeros son por naturaleza más fuertes que los segundos, al igual que el amor con respecto al odio (E III, pr. 43).

Los hombres, por otra parte, sólo en la medida que vivan guiados por la razón, coincidirán entre sí (E IV, pr. 35). Ésta une a los hombres, mientras que la imaginación los divide. Por eso podrán obrar en común los que vivan mayormente de aquélla fundando, por así decir, como un partido capaz de trabajar por el bien. Esto reviste especial importancia para la doctrina espinosista del Estado. Actuar incondicionalmente por virtud consiste en obrar dirigido por la razón (E IV, pr. 24),

y en ello el virtuoso aspirará al conocimiento intuitivo tanto como sea posible (E IV, pr. 26). El bien supremo del alma es el conocimiento de Dios, y en ello está la virtud suprema (E IV, pr. 28). El máximo bien de los virtuosos es común a todos, y todos pueden de él alegrarse igualmente (E IV, pr. 36). Pero el virtuoso apetecerá el bien no sólo para sí, sino también para los demás hombres (E IV, 37).

El hombre debe aspirar sobre todo a la visión y al conocimiento de Dios, y entonces verá el mundo *sub specie aeternitatis,* amará a Dios con amor intelectual (E V, pr. 32 y schol.), y sabrá que en el mundo todo acontece por necesidad divina. Así odiará menos a los semejantes que le han dañado, por saber que también ellos son sólo partes de un todo mayor. Si aquél considerara libres a los hombres, con posibilidad de obrar de otra manera, su odio sería mayor que cuando posee el recto conocimiento (E II, pr. 49, schol.; E V, pr. 10, schol.).

También hemos de procurar traducir nuestros afectos de pasivos en activos, y actualmente usaríamos para ello la expresión freudiana «sublimación». Spinoza aduce el siguiente ejemplo: un hombre que está dominado por sus movimientos de ánimo, aspira a la satisfacción directa de sus deseos. Quien, por el contrario, vive según la razón, ciertamente buscará también su felicidad, pero en un placer superior, a saber, el amor a Dios y a los demás hombres.

Aunque no vivamos del todo según la razón, y hemos dicho ya que nadie lo logra por completo, no hemos de desesperar, porque también aquí puede ayudarnos el conocimiento correcto. Aun cuando no logremos la libertad real absoluta, en la que nos sabemos independientes de las cosas externas, podemos a pesar de todo alcanzar relativa libertad, evitando al menos ser esclavos de las cosas externas. Para ello hemos de aspirar a cierto equilibrio afectivo. Algunos afectos que de suyo no son buenos, entre los cuales incluye Spinoza la humildad, el arrepentimiento, etc., son apropiados en cambio como fuerzas contrarias a otros peores. El que vive desde la razón no necesita estos afectos, pues «la razón sola puede determinar todas las

acciones a que nos conduce un afecto, que es una pasión» (E IV, pr. 59). Como que son pocos los que viven según la razón, la humildad y el arrepentimiento, que no son ninguna virtud y no liberan totalmente al hombre, proporcionan una relativa libertad (E IV, pr. 53 y 54, y schol.).

Hemos de aspirar a cierto equilibrio, porque no hay nada peor que dejarse desgarrar por la pasión. No nos hemos de fijar tampoco en un único objeto (cf. E V, 8, 9 y 11). Por aducir un ejemplo: si somos ambiciosos, podemos caer en el dominio de un único objeto, como p. ej., el deporte, y, por así decir, convertirnos en sus esclavos, sacrificando todo por esta pasión. Si aparte del deporte, logramos sobresalir también en otros campos seremos menos esclavos, conoceremos más cosas, y tendremos una visión más amplia. Por este camino, el de la *imaginatio,* nos acercamos al segundo y tercer modo de conocer, pues cuanto más conocemos las cosas particulares, más conocemos a Dios (E V, pr. 24). Queda claro que si nos domina una sola pasión, somos más esclavos y dependientes de las cosas externas que si tenemos varias pasiones, en especial cuando estas pasiones tienen también aspectos buenos, como la humildad, el arrepentimiento, la esperanza, el miedo, etc. El odio, en cambio, no puede ser nunca bueno (E IV, pr. 45).

6. Inmortalidad. Vida eterna

Al final de la *Ética* Spinoza trata de la inmortalidad del alma. «El alma humana no puede ser destruida por completo con el cuerpo, sino que queda de ella algo que es eterno» (E V, pr. 23). ¿Pero qué queda del hombre? No puede ser recuerdos personales, etc., pues el recuerdo *(memoria)* y la facultad representativa *(imaginatio)* pertenecen a la parte del alma que se pierde. «Si nos fijamos en la opinión general de los hombres, vemos que éstos son conscientes de la eternidad, pero que la confunden con la duración, y así la atribuyen a la facultad representativa o a la memoria, de las cuales se cree que permanecen

después de la muerte» (E V pr. 34, schol.). Por tanto, lo que se ha conocido por medio del primer tipo de conocimiento, se pierde de nuevo. Sólo permanece lo que se ha comprendido por medio de la segunda vía de conocimiento y, en especial, por la tercera. No obstante, esta inmortalidad mantiene un cierto carácter personal, y no es que sólo sea inmortal la idea general «hombre», el hombre como especie o algo parecido. Spinoza no quiere trabajar con tales conceptos universales, que pertenecen a la primera clase de conocimiento y son producto de la *imaginatio* (E II, pr. 40, schol. 1).

Según Spinoza cada cosa tiene su *esencia particular*. Esto se deduce ya de la definición espinosista de *esencia:* «A la esencia de una cosa pertenece aquello por lo que, si está dado, la cosa queda puesta necesariamente, y por lo que, si se suprime, la cosa queda suprimida necesariamente; o aquello sin lo que la cosa no puede ser ni entenderse, o, a la inversa, lo que no puede ser o entenderse sin la cosa» (E II, def. 2). Esto quizá se deduzca más claramente todavía de la siguiente cita: «Los afectos de un individuo difieren de los afectos de otro individuo en la medida en que la esencia de un individuo se distingue de la de otro» (E III, pr. 57; para el concepto de *essentia particularis,* cf. también TIE § 93 [G II, 34]).

A veces Spinoza usa ideas parecidas como *bysondere nateur (singularis natura;* EP 21 [G IV, 131]). También los hombres tienen cada uno para sí una *essentia particularis*. Esta idea eterna en Dios se distingue de hombre a hombre. El hombre sólo es eterno en tanto ha conocido según la segunda y, en especial, según la tercera manera de conocimiento. Y esto a su vez varía de hombre a hombre. Por lo demás, esto no implica ninguna doctrina cristiana o judía de la inmortalidad. No hay ningún juicio de Dios después de la muerte, ningún premio de la virtud, etc. El premio de la virtud está en ella misma: «La felicidad no es el premio de la virtud, sino que ella misma es virtud» (E V, pr. 42).

Consiste en el amor a Dios, en el amor intelectual de Dios (E V, pr. 36 y schol.). Este amor es eterno (E V, pr. 33), y

nada en el mundo puede destruirlo (E V, pr. 37). Es una parte del amor infinito de Dios a sí mismo (E V, pr. 36), pero no todo hombre tiene la misma participación en él. «Cuanto más cosas ve el alma en la segunda y tercera clase de conocimiento, tanto menos padece por los afectos, que son malos, y tanto menos teme la muerte» (E V, pr. 38). A este respecto podemos decir que la parte del alma que perece con el cuerpo, no reviste ninguna importancia en comparación con la parte de la misma que permanece (E V, pr. 38, schol.). En cada hombre variará, por tanto, la parte que permanece. Pero «la parte del alma que permanece, sea tan grande o pequeña como quiera, es más perfecta que la otra parte» (E V, pr. 40, schol.). A este respecto cada hombre es una determinada expresión de Dios, distinta de otras. Y como tal expresión tiene cada cual una parte que no se pierde, a saber, la parte con la que él se ha comprendido a sí mismo y al cuerpo *sub specie aeternitatis,* y con ello ha conocido que el alma está en Dios y es entendida a través de Dios (E V, pr. 30). De esta manera el hombre es eterno como una idea de Dios personalmente determinada.

Con esta doctrina de la inmortalidad del alma Spinoza rompió el paralelismo entre alma y cuerpo (vide supra p. 69). Si Spinoza hubiera vivido más largo tiempo, quizá habría superado esta heterogeneidad. Matheron llamó la atención sobre un diálogo de Spinoza con Von Tschirnhaus, en el curso del cual habría dicho que él enseñaba la inmortalidad a la manera de los pitagóricos (17.4, 234; cf. 16.4), y ello indicaría el supuesto de una reencarnación. No está claro qué importancia pueda concederse a esa comunicación de Tschirnhaus, pero en todo caso ofrecería una solución para el paralelismo deshecho. Sería mejor todavía si la vida eterna del alma (que no puede consistir en una vida en el tiempo) hubiera recibido un componente corporal, que ya no estaría sometido al tiempo, a los afectos, a los cambios, etc.

Salta a la vista que todo esto no es la doctrina cristiana de la inmortalidad, pues, según hemos dicho, falta el juicio, lo mismo que la comunidad con Cristo, etc. Tampoco hay en Spino-

za una evolución ulterior del alma, ningún ascender constante, tal como sucede en otras doctrinas de la inmortalidad. Por escasas que sean las manifestaciones de Spinoza sobre la inmortalidad, éstas constituyen una parte de la *Ética,* están escritas en un estilo elevado y ocupan en dicha obra un puesto insuprimible.

Spinoza tenía conciencia muy clara de que su doctrina no despertaría el interés de todos. «Aunque el camino que, según he mostrado, conduce a la felicidad parece ser sumamente difícil, no obstante puede hallarse. Y sin duda tiene que ser difícil lo que se encuentra tan pocas veces. Pues ¿cómo sería posible que si la salvación fuera accesible con facilidad y pudiera hallarse sin gran esfuerzo, pasara desapercibida a casi todos? Pero todo lo elevado es tan difícil como raro *(sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt)*» (E V, pr. 42, schol., también el final de la *Ética).*

7. Teología

Spinoza trabajó en el campo de la teología. Lo que él dice aquí es sin duda menos importante que lo afirmado en su *Ética,* porque en el fondo era filósofo y no teólogo. Pero también sus afirmaciones teológicas pertenecen a su sistema, aunque no se hallen en la *Ética.* Sus puntos de vista teológicos se manifiestan en el *Tractatus Theologico-Politicus* y en algunas cartas.

Muchos investigadores se han admirado por el hecho de que Spinoza tuviera en su sistema un puesto para afirmaciones puramente teológicas sobre Dios, la Sagrada Escritura, Jesús, Moisés y otros. Han opinado a veces que estas afirmaciones no pueden tomarse en serio y que Spinoza se acomodó a las opiniones de su entorno para hacer plausibles sus puntos de vista (así especialmente Strauss 17.9; 17.10; coincidiría con él el texto de 18.14; Harris y Zac lo critican, 17.11/1; 17.12).

Que Spinoza se ocupara teológicamente, sin duda depende de su entorno cristiano. Pero lo que afirma en este campo, cuaja

muy bien con su sistema, e indica siempre cuándo y dónde habla sobre Dios más bien en imagen. Da a entender con claridad meridiana que en su filosofía habla de Dios en una forma más auténtica, etc. Su tesis es que Dios en la Escritura se ha acomodado a la capacidad de comprensión del hombre (TTP II [G III, 29s]; IV [G III, 64s]). Pero indica con exactitud cuándo habla sobre Dios en esta forma acomodaticia. Por eso Spinoza no es un embustero o embaucador, contra lo que afirman algunos intérpretes. Según él, el sabio que vive desde la razón desea que el mayor número posible de hombres participen de la salvación y de la satisfacción del alma *(acquiescentia mentis)*. Pero ve también que son muy pocos los que pueden recorrer el camino realmente difícil de la segunda y tercera clase de conocimiento. Por eso tiende a dar una doctrina de la salvación para aquellos que están anclados todavía en la *imaginatio*. Por medio de un primer tipo de conocimiento purificado se puede conseguir todavía la salvación. Hemos visto en las secciones precedentes que Spinoza conoce diversos caminos para ella. El camino real es el de la razón, donde uno se ve a sí mismo y al mundo entero *sub specie aeternitatis,* amando a la vez a Dios y a los demás hombres. Mas para la vida práctica basta frecuentemente aspirar a un cierto equilibrio entre los afectos, según hemos visto (vide supra, p. 87). Incluso aquí, para llegar al amor de Dios, pueden prestar buenos servicios, al igual que una imaginación ordenada, la religión y la teología. Se añade a esto que el llamado sabio no puede vivir siempre de la razón; también él necesita a veces un apoyo. Y para él puede tener importancia la religión. Es evidente que, en comparación con la razón y la filosofía, esta importancia sólo puede ser subordinada.

Spinoza rompió con el judaísmo. Según su opinión la tradición judía ya no era válida. Las ceremonias *(caeremoniae)* ya no son necesarias para el cumplimiento de la ley (ética) de Dios (TTP IV [G III, 62]). Sólo tenían validez para el reino israelita en el tiempo de la Biblia, pero ahora carecen ya de validez (TTP V [G III, 69s]). Es muy posible que precisa-

mente esta crítica al culto judío y a la ley ceremonial fuera la que causara la ruptura con el judaísmo. Spinoza no habría entrado sin embargo en conflicto con el judaísmo liberal.

A la pregunta de si fue o no cristiano responderemos que nunca se adhirió a una confesión cristiana, ni siquiera a los mennonitas, aunque tenía muchos amigos entre ellos. Sin embargo, diversas manifestaciones insinúan la sospecha de que se adhirió internamente a la fe cristiana, pero tales indicios son insuficientes, y a partir de ahí puede explicarse la inseguridad de sus biógrafos (vide supra, p. 20s, sinopsis Nr. 45). Spinoza escribe (EP 73 [G IV, 308]): «... Los cristianos se apoyan todos en milagros, es decir, en la ignorancia, que es fuente de todo lo malo, y con ello truecan su fe, *que es verdadera,* en superstición» (lo subrayado se debe al autor HGH). Las palabras impresas en cursiva parecen indicar que Spinoza considera la fe cristiana como la fe verdadera. Oldenburg escribe también que, según su opinión, «Spinoza asintió favorablemente al evangelio y a la religión cristiana» (o, todavía más fuerte, «... le tributa su aplauso»; *Evangelio et Christianae Religioni favere).* El tono con que Spinoza escribe la carta 76, permite inferir que se incluía entre los cristianos. La frase relevante se halla en una copia de la carta hecha por Leibniz y en su antigua traducción holandesa, pero no en las obras póstumas, de modo que en el esclarecimiento del texto tenemos que habérnoslas con una dificultad casi insoluble. En la edición de las OP la frase suena en forma completamente neutral: «Pero esta razón no sólo habla en favor de la Iglesia católica, sino también en favor de todos los que profesan el nombre de Cristo» *(Sed haec ratio non pro Romana Ecclesia; sed pro omnibus, qui Christi nomen profitentur, militat;* EP 76 [G IV, 322]).

En la copia de Leibniz, por el contrario, leemos: «Pero esta razón no sólo habla en favor de la Iglesia Romana, sino también en favor de todos *los que profesamos* el nombre de cristianos (lo resaltado se halla así en el original; EP 76 [G IV, 322]). La traducción holandesa se parece a la copia de Leibniz, cuyo autor, según se sabe, vio probablemente el texto latino de

Spinoza, de modo que esa copia no se haría simplemente en base a las OP. Reviste gran importancia para la crítica textual. Dice: *Doch deze reden dient niet aleenlijk voor de Roomsche Kerk, maar voor ons alle, die de Christelijke naam belijden* (NS, 1667, p. 665; la traducción alemana es la misma que la de la copia de Leibniz, con inclusión de la variante *Christianum nomen* [= *Christelijke naam*], en lugar de *Christi nomen* como en las OP).

Según sabemos Leibniz era un copista cuidadoso, y fue él mismo el que hizo esta copia. Por tanto, muchas razones hablan en favor de que la variante en la copia de Leibniz y en la traducción holandesa se consideren como la redacción originaria, aunque en este asunto es difícil tomar una decisión definitiva.

Otra fuente para la supuesta condición cristiana de Spinoza es su correspondencia con Jarig Jelles (cf. Hubbeling 5.18, 488-490). Cuando este amigo íntimo le envió su libro en manuscrito, Spinoza le contestó que lo había leído con placer, lo cual sin duda entraña una valoración, pero todavía no un asentimiento. Este libro se imprimió después con el título *Belijdenisse des algemeenen en christlijken geloofs vervattet in een brief aan NN,* Amsterdam 1684 (bei Jan Rieuwertsz; Confesión de la fe general y cristiana, contenida en una carta a NN). Este NN era Spinoza. Ese libro está escrito con espíritu piadoso, ético-religioso, influido por Descartes y Spinoza. Si se lee cuidadosamente se observa que no va más allá de lo que Spinoza dice en otros pasajes. Permanece en pie el hecho de que Spinoza se hallaba ética e intelectualmente cerca del cristianismo liberal de los colegiantes y mennonitas, sin pertenecer propiamente a él.

El fin principal del *Tractatus Theologico-Politicus* es mostrar que la autoridad debe conceder a los hombres libertad de filosofar y libertad de religión. Ya la hoja titular del TTP indica el programa de Spinoza; se dice allí que el libro contiene algunos tratados «en los que se muestra que la libertad de filosofar no sólo puede concederse sin daño para la devoción y la paz en el Estado, sino que, además, si se suprime, acarrea la

erradicación de la paz en el Estado y de la devoción misma.» Parte de que el Estado está fundado en la transmisión del poder. Los hombres individuales son demasiado débiles, cada uno por sí mismo, para enfrentarse con los peligros que les amenazan por parte de la naturaleza y de los otros hombres, y sólo una estructura superior, a saber, el Estado puede conseguir esto (TTP cap. 16 [G III, 191-193). Lo mismo que los otros defensores de la teoría del contrato en la teoría del Estado, Spinoza no afirma que el hecho del contrato sea un acontecimiento histórico. Es sólo una construcción teorético-jurídica, para que nosotros con su ayuda podamos construir nuestra doctrina del Estado y determinar los derechos de éste y del individuo. Semejante teoría del contrato se opone contrariamente a una concepción orgánica del Estado, que lo concibe como un todo natural. Según esa teoría el hombre se unifica en grupos cada vez mayores (familia, comunidad local, Estado) y pertenece a su esencia existir en ellos, sobre todo en el Estado. Éste, por tanto, tiene ya de partida una autoridad natural sobre el individuo contrariamente a lo que sucede en las teorías del contrato. Es el individuo quien (teóricamente) pacta el contrato, y establece sus cláusulas. Por tanto, según Spinoza los hombres han traspasado al Estado *una parte* de su autoridad y poder, a fin de conseguir protección y bienestar, pero no se han despojado de la libertad de filosofar y de religión. *Caeterum Religionis, sive Deum colendi ius nemo in alium transferre potest* (por lo demás nadie puede transferir a otro el derecho de religión y culto divino; TP VII, 26).

Había precisamente en la república de los siete Países Bajos unidos, en tiempos de Spinoza, una fuerte disputa sobre la cuestión de la tolerancia. Entonces no existían en Europa países con libertad religiosa y los Países Bajos eran relativamente los más tolerantes. Se habían liberado del dominio español, entre otras razones para poder practicar con libertad la propia religión (calvinista). Perduraba allí de todos modos una antigua tradición de tolerancia, que se remontaba al llamado humanismo bíblico (cf. J. Lindeboom 21.11), uno de cuyos mayores re-

presentantes era Erasmo, y al que también pertenecían Rudolf Agricola, Wessel Gansfort y más tarde Coornhert, entre otros. En estos círculos se defendió la idea de la tolerancia, que había sido ya defendida con anterioridad, así por el Cusano, que hablaba de una *religio catholica* más allá de la iglesia romano-católica. También Spinoza usa este concepto. El príncipe Guillermo de Orange, gran caudillo de la libertad de los Países Bajos, era acérrimo defensor de esta idea y quería convertir la república en un Estado donde reinara libertad de religión y pudieran confesar libremente su fe católicos y protestantes. Para aquellos tiempos esto era muy progresista. Pero cuando en la lucha por la libertad se sufrieron repetidas derrotas, fueron casi solamente los calvinistas extremos los que querían continuar la lucha hasta el fin. Con esto se convirtieron en los mayores y mejores seguidores del príncipe de Orange, aunque luego obviamente pudieran también imprimir su sello en la república.

Sin embargo, Guillermo de Orange y otros lograron todavía que la libertad de religión fuera introducida en la *Unie van Utrecht* (Unión de Utrecht, 1579), que fue la asamblea fundacional, constituyente de las siete provincias holandesas unidas, que juntas formaron la república. El artículo 13 de esta unión dice: «Las provincias son libres para regular la religión en su territorio, con la condición de que cada persona individual pueda ser libre en la suya y de que por su causa nadie pueda ser perseguido o sometido a investigación judicial.» Este artículo implica claramente la idea de tolerancia. Pero los calvinistas estrictos habrían impuesto el artículo 36 de su confesión (la *confessio Belgica),* en la que domina un pensamiento teocrático. Querían solamente *una* religión pública, la reformada (calvinista), mientras que las otras confesiones (con inclusión de la judía) no habían de poderse profesar públicamente. Los calvinistas ortodoxos lograron una gran victoria en el sínodo de Dordrecht (1618/1619), pero no llegaron a imponer por completo sus ideas teocráticas. Cierto que de hecho la religión reformada pasaba por la religión pública, pero había también muchos calvinistas que permanecían en sus oficios, y los regentes, bajo

la dirección de Jan de Witt, no estaban dispuestos a renunciar a una amplia tolerancia en la república. Hasta el año 1672 la república estaba sin *Stadhouder* (la función oficial de los Orange) y fue gobernada por los regentes bajo la dirección de De Witt. Los enemigos formaron el partido de Orange, que quería a Guillermo III como *Stadhouder* y pretendía poner fin a la tolerancia. En 1672 de hecho fue derrocado De Witt, pero Guillermo III no se mostró muy propicio a suprimir la tolerancia. Estaba más interesado en oponerse al rey francés Luis XIV en sus planes de conquista.

Pero la tolerancia en la república era sólo relativa y no correspondía a nuestros criterios actuales, sin embargo, para aquellos tiempos era ya muy apreciable. La religión reformada era la oficial del Estado, pero las sectas fueron toleradas. Apenas se tomaron medidas contra escritos herejes, concretamente cuando se publicaban en latín. Pero si había peligro de inquietud por causa de determinadas opiniones heréticas, entonces los «malhechores» eran desterrados de la ciudad por cierto tiempo. La única condena cayó sobre Koerbagh, amigo de Spinoza (Vandenbossche 21.23, Meinsma 21.12; 21.13, cap. X). Había compuesto escritos también en holandés. Sabemos todavía de otra condena por la publicación de escritos heréticos, redactados en holandés, y se trata también de un escrito espinosista, a saber, *Het Leven van Philopator* (1691) y *Vervolg van 't Leven van Philopator* (1697) (cf. Meyer 22.38). En todo ello no podemos olvidar que había también calvinistas muy tolerantes y regentes intolerantes (cf. de Graaff 9.14). La tolerancia tuvo como consecuencia que los Países Bajos, y en especial Amsterdam, tuvieran con mucho la mayor producción de libros de Europa.

Spinoza escribió el Tratado (TTP) para apoyar al partido de los regentes en su lucha con el partido de los de Orange. Hizo esto en forma independiente. Y tampoco coincidía con De Witt en todos los puntos. De Witt y sus regentes defendían el partido de la verdadera libertad..., así lo llamaban ellos, aunque defendiese una forma aristocrática de gobierno. Los regen-

tes formaban una élite gobernante. Los ciudadanos, campesinos y obreros no tenían derechos políticos. Spinoza estaba de su parte y defendía la democracia, y, a diferencia de muchos pequeños burgueses, que se dejaban guiar por párrocos calvinistas y apoyaban el partido de los Orange, defendía la tolerancia de acuerdo con los regentes, y esto le importaba por encima de todo. De Vries caracterizó plástica y certeramente a Spinoza como un pensador interclasista (9.33, 82-91).

Se ha opinado a veces que Spinoza escribió el libro por deseo del gran consejero jubilado. Esto no puede probarse, ni refutarse. Que De Witt buscaba regularmente el consejo de Spinoza, que aprendía matemáticas de él (siendo ya un gran matemático que había escrito excelentes libros de matemáticas), y que concedió al filósofo una pensión anual, son todo invenciones del biógrafo Lucas (vide, pp. 20 y 21, sinopsis Nr. 48). Y es lástima que así sea, pues todavía existe hoy detrás de la casa donde vivió Spinoza (la actual casa de Spinoza en el Paviljoensgracht) un pequeño pasadizo obscuro. Se dijo durante mucho tiempo que Jan De Witt, bajo la protección de la obscuridad nocturna, se deslizaba por allí para llegar a la casa de Spinoza. Una bella imagen romántica, que, por desgracia, como sucede con frecuencia en la ciencia, no puede resistir la crítica histórica. En un escrito difamatorio después de la muerte de De Witt, éste fue inculpado de haber tenido parte en la impresión del tratado. Esto consta en el así llamado catálogo *Sleutel ontsluytende de Boeckekas van de Witte Biblitheeck*... de J.B. Bibliothecaris (1672). Como N.º 33 aparece el «*Tractatus theologico-Politicus* & c. Escrito por el judío renegado Spinoza desde el infierno; se demuestra allí en inaudita forma atea que la palabra de Dios debe ser interpretada y entendida por la filosofía. Este tratado se imprimió públicamente con conocimiento de Mr. Jan.» Éste era, pues, un rumor que corría por La Haya de entonces. El autor muestra ya con el título que no conocía el libro de Spinoza, puesto que éste demuestra precisamente lo contrario.

En efecto, Spinoza no quiere conseguir su fin sometiendo

la interpretación de la Biblia a la filosofía, sino separando entre sí filosofía y teología. Y a su juicio sólo la filosofía puede enseñarnos el verdadero conocimiento de Dios, es decir, su conocimiento racional (TTP I [G III, 19]; XIV [G III, 174]; EP 21 [G IV, 133]; EP 78 [G IV, 327s]). La Biblia, en cambio, enseña a los hombres la recta praxis de vida, la obediencia a los mandatos salvíficos de Dios, pero no un conocimiento real de Dios. «El fin de la filosofía es sólo la verdad, pero el fin de la fe es... sola y exclusivamente la obediencia y la devoción» (TTP XIV [G III, 179]). Por eso hemos de separar la teología y la filosofía (TTP praef. [G III, 10]; II [G III, 44]; XIV [G III, 179]). Sólo en la Escritura podemos aprender la doctrina de la revelación (TTP I [G III, 16]). En los días de Spinoza había bastantes estudiosos que opinaban que la filosofía es la única intérprete competente de la Escritura. Así su amigo Lodewijk Meyer escribió *Philosophia Sacrae Scripturae interpres* (1666; la filosofía como intérprete de la Sagrada Escritura). Meyer opina que hemos de interpretar todas las afirmaciones de la Escritura a la luz de la razón natural. Si en algún lugar la Escritura entra en conflicto con esta razón, es que está falsificada y debe cambiarse. Spinoza impugna esa concepción, no sólo en este tratado, sino también en una carta a Jacob Ostens (EP 43). La Escritura, por lo que se refiere a su contenido ético, es sencilla y fiable y no está falsificada (TTP XII [G IV, 164s]). Quiere precisamente separarla de la filosofía, para interpretarla entonces según sus propias normas, ya que sólo la Escritura puede interpretar la Escritura (TTP I [G III, 16s]; VII [G III, 98s]). Y, aunque debe mucho a Maimónides, rechaza los intentos de interpretar alegóricamente la Escritura donde ésta se encuentra en contradicción con la razón. Esto parece buena doctrina calvinista, pero la diferencia está en que, según Spinoza, la Escritura no puede enseñarnos nada en relación con la doctrina de Dios y la doctrina filosófica de la realidad y del hombre. En cambio, Maimónides y Meyer, entre otros, aceptan la Escritura como doctrina de Dios. Por

eso se esforzaron cada cual a su modo en armonizar la Escritura con la razón.

Spinoza, con sus principios de interpretación de la Escritura, rechazando a este respecto la exegesis alegórica e interesándose por la histórico-científica, descuella en la cadena de los exegetas científicos de la Biblia. Esta exegesis histórico-científica de la Biblia no fue fundada por él, pero es el primero en formular clara e inequívocamente sus principios (cf. Kraus, 22.34, 61-65), llegando a cuestionar que el Pentateuco (los cinco libros de Moisés) fuera escrito en realidad por el profeta (TTP VIII [G III, 118-122]), cosa que diversos expertos en la materia pusieron en duda antes que él (cf. Kraus 22.34, 56-61; Dunin Borkowski 9.6 IV, 135-140, 523-527). Spinoza cree tener razones para afirmar que el Pentateuco y también los libros siguientes de la Biblia (hasta el segundo libro de los Reyes) fueron escritos por Esdras, si bien éste habría usado fuentes más antiguas (TTP VIII [G III, 126s]). Es evidente que Spinoza no tiene comprensión histórica en el sentido moderno, tal como se introdujo con el romanticismo. También se le escapa la idea moderna de la evolución, lo mismo que desconoce los métodos de la historia comparada de las religiones, que se desarrollaron por primera vez a mediados y finales del siglo pasado. Pero sí que introduce ya un principio de interpretación que sólo en los últimos tiempos se ha desarrollado plenamente, a saber, el presupuesto de que los profetas y los autores de los libros del Antiguo Testamento no pretendían defender una teoría científico-natural, u ofrecer un relato objetivo de hechos sobre determinados sucesos históricos, sino que querían tan sólo transmitir un mensaje divino. Según Spinoza, en los profetas están siempre mezclados los hechos y la interpretación, lo cual es un pensamiento muy moderno.

Hemos de distinguir también entre los hechos que vio el profeta y su interpretación. Por aducir un ejemplo: si Josué en la historia conocida ruega a Dios que se detengan el sol y la luna, cosa que según el relato se produjo de hecho, Spinoza, a diferencia de algunos exegetas modernos, quiere suponer que

acaeció un suceso sorprendente. Pero, naturalmente, el sol y la luna no se detuvieron. Josué experimentó solamente una prolongación del día. No obstante, atribuyó esto a la detención del sol y la luna, para manifestar así que estos cuerpos celestes están sometidos a Dios y no son en sí dioses, contra lo que opinaba el entorno pagano (TTP VI [G III, 92]). Por tanto, la Escritura no enseña hechos objetivos. Quiere enseñar a los hombres obediencia a Dios y amor a él y fomentar el amor al prójimo, pero no quiere ofrecer una doctrina verdadera sobre Dios, en el sentido de que pueda hacer enunciados sobre él tal como es en sí. Esto está reservado solamente a la razón y a la filosofía (TTP XIII [G III, 167-172]). Ciertamente la Escritura contiene también algunas afirmaciones sobre Dios, pero sólo en cuanto éstas son necesarias para enseñarnos la obediencia y el amor. En su revelación Dios se acomodó a la inteligencia del profeta respectivo (y también del pueblo respectivo). Los profetas no se distinguieron por su conocimiento especial del entendimiento, sino por su rica fantasía y su *imaginación*. Se distinguían fuertemente entre sí en su doctrina de Dios, de la voluntad libre, etc. (TTP II [G III, 29-44]), pero no en sus doctrinas éticas (TTP II [G III, 35]). Por eso son competentes y fiables en el campo ético. Pero esto no significa que el filósofo, en tanto vive de la razón, debe aprender de los profetas sus principios éticos. La razón es en sí competente para enseñarnos los verdaderos principios éticos. Pero esta virtud de la razón está dada para pocos, en cambio la virtud de la revelación está presente para todos los hombres (TTP XV [G III, 188]).

En su teoría de los principios hermenéuticos, Spinoza establece un paralelismo entre el estudio de la naturaleza y el estudio de la Escritura. «Resumiendo brevemente, digo que el método de la explicación de la Escritura no se distingue en nada del método de la explicación de la naturaleza, sino que coincide plenamente con él. Pues, lo mismo que el método de la explicación de la naturaleza consiste fundamentalmente en componer su historia, para deducir desde ésta, como de datos seguros, las definiciones de las cosas naturales, así también se requiere para

la explicación de la Escritura la elaboración de una historia fiel de la misma, para deducir desde allí, como de datos y principios seguros, el sentido del autor de la Escritura en su recto orden» (TTP VII [G III, 98]). Por tanto no podemos atribuir a la Escritura nada que no nos aparezca claro en una profunda investigación histórica (TTP VII [G III, 99]). Spinoza aduce además algunos principios que ahora se aceptan de manera general, a saber, que hemos de conocer el hebreo a fondo, que hemos de prestar atención a las distintas significaciones de las palabras en los diversos contextos, que hemos de constatar con precisión las afirmaciones poco claras. No podemos interpretarlas alegóricamente, aunque contradigan a la razón. Si Moisés dice que Dios es celoso, ésta es su opinión. Hemos de estudiar asimismo la historia de los libros (TTP VII [G III, 99-101]). Spinoza infiere otro paralelismo para el estudio de la naturaleza: «En la investigación de las cosas naturales intentamos indagar sobre todo las cosas más generales y comunes a la naturaleza entera, a saber, el movimiento y la quietud, así como sus leyes y reglas, que la naturaleza observa siempre y por las que obra constantemente; y desde éstas progresamos paso a paso hacia otras menos generales. Precisamente así, partiendo de la historia de la Escritura, hemos de estudiar primero qué es lo más general, qué es base de toda la Escritura, y finalmente qué recomendaron en ella los profetas como doctrina eterna y sumamente salvífica para todos los mortales» (TTP VII [G III, 102]). En esta doctrina sumamente salvífica se dice que existe un Dios, que es único, omnipresente, y tiene derecho soberano a todas las cosas; que su recta veneración consiste en la justica y el amor al prójimo; que todos los que así obran son felices y que serán perdonados sus pecados (TTP XIV [G III, 177]). La Escritura enseña esto tan claramente, que no puede haber duda sobre el hecho de que ése es su sentido (TTP VII [G III, 102]). Ésta es la *religio catholica* de la Escritura.

En el pensamiento de Spinoza, donde domina la necesidad, no hay ningún puesto para una intervención milagrosa de Dios (TTP VI [G III, 81-96]), no obstante se deja el texto tal como

reza, y los sucesos aparentemente milagrosos han de explicarse reduciéndolos a causas conocidas hoy, pero ignoradas por los profetas, o bien a causas todavía desconocidas. Según decíamos antes (vide supra, p. 101), hemos de distinguir entre la interpretación profética y los sucesos mismos.

Es sorprendente que Spinoza desarrolle una especie de cristología (cf. Roelofsz 17.6; Matheron 17.4), pero rechace la cristología tradicional ortodoxa. La encarnación es imposible según él, y quiere entenderla alegóricamente, aunque los apóstoles la entendieran literalmente. Lo mismo opina sobre la resurrección de Cristo (EP 73 y 75) aunque, sin embargo asume a su juicio una posición especial. Cristo no es por supuesto Dios mismo, pero la sabiduría de éste, la idea de Dios, está presente en él (EP 73 [G IV, 308s]; TTP I [G III, 21]). También Moisés tiene una posición especial. Es el legislador y ve a Dios cara a cara (TTP I [G III, 20]; II [G III, 38,41]), pero sólo como legislador, mientras que Cristo es la voz de Dios mismo (TTP I [G III, 21]). Dios no tiene que acomodarse a él, es Cristo el que se acomoda a los hombres (TTP II [G III, 43]; IV [G III, 64s]). Dios ofrece a Cristo su revelación, pero no en imágenes como a los otros profetas, a quienes habla con ayuda de su imaginación, sino en el pensamiento. La obra de Cristo consiste en el anuncio de la revelación plena de Dios y en la producción de un cambio de voluntad en los hombres (TTP VII [G III, 103]). No da a los hombres ninguna ley, sino que los libera de ella (TTP III [G III, 54]). Así Spinoza puede afirmar que la sabiduría eterna de Dios se hace carne en Cristo (TTP I [G III, 21]; EP 73 [G IV, 308]). Esa idea de que Cristo es la sabiduría encarnada de Dios se encuentra también en el místico alemán Jakob Böhme, muy leído entonces en los Países Bajos. Sus seguidores se llamaban allí behmenistas, según se ha dicho (Roldanus 21.17, 171-189; Lindeboom 21.10, 308-361).

Podría parecer que todo esto contradice el sistema de Spinoza, pero no resulta ser así si consideramos las cosas más de cerca. De la doctrina de la Iglesia, según la cual Cristo es *vere*

Deus, vere homo, Spinoza acepta solamente el *vere homo*. Pero en el sistema espinosista Cristo puede de todo punto ocupar una posición especial. Cada hombre tiene, según él, una *essentia particularis,* tal como veíamos (vide supra, p. 89), y por tanto, no contradice su pensamiento que un hombre reciba tanto conocimiento y amor de Dios, que rebase a todos los demás, como él dice de Cristo.

La revelación de Dios dada al pueblo judío tiene un carácter meramente temporal (TTP III [G III, 44-57]), no podemos sacar de las instituciones teocráticas del Estado judío ninguna máxima para nuestras instituciones estatales. La Escritura no puede enseñarnos a filosofar, por esto ha de concedérsenos esa libertad. Ningún hombre ha renunciado jamás al poder y al derecho de pensar libremente. Aparte de esta fundamentación jurídico-natural de la idea de la tolerancia, Spinoza aduce una fundamentación más teológica. Sabemos por la revelación que la obediencia, aun sin verdadero conocimiento de Dios, basta para nuestra salvación y nuestra felicidad (TTP XV [G III, 188]). De otro modo quizá tenderíamos a prescribir coactivamente nuestra filosofía de la razón a los demás, porque querríamos forzarlos a algún tipo de felicidad. Pero la revelación nos enseña que también aquellos que no conocen adecuadamente a Dios, pueden obrar bien.

La actitud de Spinoza frente al Estado de los hebreos es ambivalente. A veces, lo mismo que muchos calvinistas de su tiempo, quiere sacar ejemplos de él y lo considera como normativo. En el próximo capítulo encontraremos un ejemplo de esta actitud ambivalente.

8. Teoría del Estado

Aunque Spinoza ha sido conocido en la historia primariamente como filósofo, sin embargo, tiene también cierta importancia para el desarrollo de las modernas teorías del Estado, y la tiene incluso mayor de la que normalmente se le concede. Hay, en

efecto, historiadores de la teoría del Estado que lo tienen en alta estima (cf. Dunner 18.2; Feuer 18.3; Menzel 18.6; 18.7).

En el siglo XVII se discutieron vivamente las teorías políticas. Con anterioridad a Spinoza se sometió a debate en los Países Bajos el derecho de rebelión (cf. Kossmann 21.9, 7-29), y en vida de éste la discusión estaba más o menos concluida. Una figura que desató vivas controversias fue el florentino Maquiavelo. Spinoza tenía en su biblioteca tanto sus obras completas en italiano, como su famosa obra sobre *Il Principe,* en latín *Princeps.* Maquiavelo veía el fin de la filosofía política en la fundamentación y consolidación de un poder estatal fuerte. El príncipe, en el ejercicio de su poder, no tiene que dejarse cohibir por consideraciones morales. Mentira, engaño, eliminación de enemigos, todo está permitido. Desde el punto de vista moral todo esto parece terrible, y lo es. Para entenderlo de algún modo hemos de tener en cuenta que Maquiavelo vivía en un tiempo en que estados poderosos como Inglaterra, Francia y España, se afanaban por apoderarse de las ciudades italianas, tan florecientes durante la edad media. Italia estaba escindida y no constituía ninguna unidad. Maquiavelo creía que era posible llevar a cabo la unificación con ayuda de un régimen autoritario fuerte. Los puntos de vista de Maquiavelo provocaron fuerte contradicción. Sus adversarios se llamaron monarcómacos, porque, en supuesta oposición a Maquiavelo, apoyaban moralmente el asesinato del tirano (cf. Dunin Borkowski 9.6 II, 102-116, 428-437).

Otra figura calurosamente discutida en los Países Bajos fue Hobbes. Después de algunos precursores en la escolástica española, ha pasado a ser el fundador moderno de la teoría del contrato en la doctrina del Estado (vide supra, p. 95). También Hobbes opinaba que en el Estado se requiere un poder central fuerte, para impedir que los hombres se despedacen mutuamente. En Hobbes, y luego también en Spinoza, el concepto de «derecho natural» recibe una significación especial. En los escolásticos, y en la época moderna también, p. ej., en Grotius, el derecho natural no es otra cosa que derecho racional. Es el

derecho que está construido en los principios jurídicos y morales que son accesibles por igual a cada hombre. Sabemos por naturaleza que no podemos matar, ni engañar, que hemos de obedecer a la autoridad y respetar la propiedad de nuestro prójimo, etc. En todo caso el derecho positivo del Estado debe satisfacer a las exigencias del derecho natural. En Hobbes y Spinoza el derecho natural es el derecho o el poder que el hombre tiene por naturaleza. «Con ello entiendo por derecho natural las leyes naturales mismas o las reglas por las que sucede todo, es decir, el poder de la naturaleza. En consecuencia, el derecho natural de la naturaleza entera y, por tanto, también el de cada individuo, se extiende tan lejos como su poder. Según esto, lo que el individuo hace de acuerdo con las leyes de su poder, lo hace con el más pleno derecho natural; su esfera de derecho en la naturaleza es tan grande como su esfera de poder» (TP II, 4; cf. también TTP XVI [G III, 189]). El hombre se despoja de este derecho natural en el Estado. Allí el hombre renuncia a su poder, para ser protegido por el Estado, para que éste cree instituciones colectivas (vías, etc.). A diferencia de Hobbes, Spinoza, opina que el hombre individual no tiene que renunciar por completo a su derecho natural. Así escribe en una carta a su amigo Jarig Jelles: «Por lo que se refiere a la teoría del Estado, la diferencia entre Hobbes y mi opinión, por la que usted me pregunta, está en que yo dejo siempre intacto el derecho natural, y en que yo sólo reconozco a la suprema autoridad en cada ciudad tanto derecho frente a los súbditos, cuanto corresponde a la medida de poder con que ella supera al súbdito, cosa que sucede siempre en el estado natural» (EP 50). Según Spinoza el hombre conserva en el Estado ciertos derechos, mientras que según Hobbes el Estado es autónomo y puede mantener sus derechos sin atender en absoluto a los derechos de los súbditos. Locke, en cambio, se apoyará de nuevo en el antiguo principio de derecho natural y, en virtud de esto, defenderá el Estado constitucional, parlamentario. En contraposición a Hobbes defenderá una división del poder, porque sólo así puede evitarse un régimen tiránico.

Spinoza constituye un miembro importante en la cadena que conduce de Hobbes a Locke. Por una parte, se halla en la misma base que Hobbes. Por otra parte, llega a conclusiones totalmente distintas de las suyas. La teoría del Estado de Spinoza puede encontrarse en TTP y TP. La última obra se quedó en un torso. Spinoza tenía la intención de investigar las mejores instituciones para cada forma de gobierno (monarquía, aristocracia, democracia). Había escrito ya la parte sobre la monarquía y la aristocracia, y estaba a punto de empezar con la democracia cuando se lo llevó la muerte. La influencia literaria para esta obra procede del trabajo *Consideratien van Staat ofte Polytike Weegschaal beschreven door V.H.* (Amsterdam 1662; Consideraciones sobre el Estado o balanza política, escritas por V.H.), los hermanos Jan y Pieter de la Court (Van Hove), de los círculos en torno al consejero jubilado Jan De Witt (cf. Kossmann 21.9, 36-50). La división por temas sirve de pauta a Spinoza, y también saca varios ejemplos del contenido. Pero en sus demostraciones es mucho más agudo, y también sus teorías se distinguen de las de los hermanos De la Court. El trabajo de éstos parte de Hobbes, la mismo que el de Spinoza, e intenta también apoyar el gobierno de De Witt. Tanto en ellos como en Spinoza este gobierno es llamado aristocrático. Pieter de la Court, que después de la muerte de su hermano fue el único que retocó este trabajo, bajo más de un aspecto critica al gobierno de De Witt. Defiende una democratización de la aristocracia, pues una oligarquía, un gobierno de pocos, tal como de hecho se daba en Holanda bajo Jan De Witt, a la larga tiene consecuencias deplorables. Spinoza da un paso más y opta por una democracia. Es mucho más objetivo en sus afirmaciones. Ambos están contra una monarquía, en la que habría de incluirse también el gobierno de un príncipe de Orange como *Stadhouder*. De todos modos, Spinoza no dice como De la Court que la mejor monarquía es siempre peor que la peor de las aristocracias, porque no era un hombre de partido, como De la Court. También una monarquía, siempre que se tengan en cuen-

ta determinados principios, puede según Spinoza garantizar la estabilidad, el bienestar y una cierta medida de libertad.

Veíamos que Spinoza parte de una base hobbesiana. Toma de Hobbes la teoría del contrato, su variante del derecho natural (con diferencias, tal como hemos visto), el punto de vista del hombre como lobo en el estado originario (*homo homini lupus,* etc.). Esto coincide también con las demás partes de su filosofía, donde él ve la esencia del hombre en su *conatus perseverantiae,* en su tendencia a mantenerse en el ser. Los hombres se dejan dirigir más por los afectos que por la razón. Por tanto, un Estado que estuviera edificado sobre la razón de sus caudillos, estaría perdido sin salvación. «Un Estado cuya salvación depende de la conciencia de cada hombre y cuyos asuntos sólo pueden atenderse debidamente cuando aquellos a los que les competen actúan concienzudamente, de ningún modo puede ser duradero. Más bien... sus asuntos públicos deben estar ordenados de manera que sus administradores no puedan caer en la situación de carecer de conciencia o de obrar mal, con independencia de que sigan la razón o los afectos. La seguridad del Estado no queda afectada por la disposición de ánimo de los administradores, con tal que la administración sea buena. Pues libertad de espíritu o fuerza de espíritu son virtudes privadas, mientras que seguridad es la virtud del Estado» (TPI, 6). El programa de Spinoza es el siguiente: quiere construir el Estado de tal manera que su buena marcha no dependa de la buena voluntad de sus jefes, sino que se desprenda en cierto modo de las bueyas leyes y disposiciones. Los dirigentes son demasiado propensos a perseguir solamente sus intereses. Por eso, según Spinoza, hemos de organizar el Estado en forma tal que los dirigentes, en cuanto persiguen su propio interés, fomenten no obstante el bienestar del Estado como un todo.

Lo mismo que en su teoría de los afectos, también aquí Spinoza intenta establecer el equilibrio entre las diversas fuerzas. Intenta también poner de relieve intereses comunes. No ve la condición humana en forma tan peyorativa como Hobbes, que requería un poder central fuerte porque, de otro modo, los

hombres se despedazarían entre sí. Spinoza parte, ciertamente, de que el hombre está dirigido por motivos egoístas, pero cree, no obstante, que en virtud de éstos surgen en él otros más altruistas (vide supra, p. 85s). El hombre no sólo es un enemigo potencial para los demás hombres, también puede ayudar. Sin los otros hombres el individuo caería en una situación desesperada, y dice Spinoza que nada es tan útil para el hombre como el otro hombre (E IV, pr. 18, schol.).

Spinoza se rige por los siguientes principios prácticos para conseguir su fin, a saber, el de erigir el Estado de tal manera que los hombres, aunque se dejen guiar por los afectos, fomenten no obstante el bien común.

1. Tiene en cuenta la naturaleza egoísta del hombre, sin perder de vista los motivos secundarios altruistas.

2. Procura crear intereses comunes, que fomenten la concordia y armonía en el Estado.

3. A través de una división del poder intenta crear un cierto equilibrio, de modo que el Estado no sea dirigido por un poder que prescinda de los puntos de vista de otros.

Vamos a aducir algunos ejemplos. Quizás las medidas concretas no sean tan importantes y relevantes para nuestro tiempo. Sin embargo, los principios teóricos y prácticos antes mencionados tienen todavía importancia. Según hemos dicho, aunque Spinoza sitúa la monarquía y la aristocracia por detrás de la democracia, quiere, sin embargo, esbozar la mejor manera de ordenar estas formas de gobierno.

En la monarquía nadie puede poseer inmuebles como campo, casas, etc. Entonces todos vivirán primariamente de la industria y del comercio. Con ello el peligro de guerra será igualmente grande para cada uno y cada cual aspirará a la paz (TP VII, 8). En una aristocracia, por el contrario, hay una oposición entre los aristócratas, que rigen el país, y el pueblo, que no ejerce ningún influjo en los asuntos del gobierno. Por eso existe siempre el peligro de que el pueblo en una guerra tome el partido del enemigo. Para evitar esto Spinoza defiende que los no aristócratas pueden poseer campo. Esto los ata a su pa-

tria, de modo que la defenderán también (TP VIII, 10). En la aristocracia de Spinoza los senadores no pueden estar investidos de cargos militares. Ellos habrán de percibir sus ingresos de los impuestos sobre las mercancías. Así fomentarán el comercio y evitarán la guerra (TP VIII, 31). Spinoza sentía gran admiración por la república comercial de los Países Bajos, y fomentó con su teoría el comercio capitalista. A su juicio la prosperidad de la república se debe al hecho de que sus dirigentes son comerciantes y no sienten interés por la guerra. Esto le atrajo luego el comentario despectivo de Vico: «Spinoza habla del Estado como de una sociedad de tenderos» (22.41 I, par. 335).

Cuantas más personas participen en el gobierno, tanto mayor será el número de aquellos que se dejen dirigir por la razón, y en esto coincidirán (vide supra, p. 87) y así se fomentará la unidad. También por esta razón una democracia ha de preferirse a un gobierno de pocos.

Spinoza intenta fomentar la estabilidad del Estado no sólo destacando los fines comunes, sino también, según hemos dicho antes, por una división del poder. Más tarde Locke y en especial Montesquieu propugnaron también la división de poderes. A este respecto pensaron especialmente en la división entre el poder legislador, el ejecutivo y el judicial. Ésta es la conocida teoría de la *trias politica,* de la que ya encontramos algunos elementos en Spinoza, que también señala, p. ej., la ventaja de separar el poder judicial del gubernamental. «Los que dirigen el gobierno o lo tienen en sus manos intentan tapar todas sus maldades con la apariencia de derecho, e intentan persuadir al pueblo de que su acción es honrada. Y consiguen esto con facilidad, pues toda la interpretación de la ley depende tan sólo de ellos. Sin duda esta circunstancia les concede la mayor libertad de hacer todo lo que quieren y todo aquello a lo que les induce su pasión, mientras que se les recortaría en mucho esta libertad si el derecho de interpretación de la ley fuera competencia de otro, y si la recta interpretación de las leyes fueran tan clara para cada uno, que no pudiera presentarse ninguna duda sobre

esto. De ahí se desprende claramente que a los dirigentes del pueblo hebreo se les evitó una ocasión principal de malas acciones, por la circunstancia de que la interpretación de la ley estaba confiada por completo a los levitas (cf. Moisés V 21,5). Los levitas no participaban en la administración del gobierno y tampoco eran propietarios de la tierra, a diferencia de los otros; su fortuna y prestigio dependían por completo de la recta interpretación de la ley. A esto contribuía también que el pueblo entero debía congregarse cada siete años en un lugar determinado, donde el sumo sacerdote debía instruirle sobre la ley, y que además cada individuo debía leer constantemente con todo celo el libro de la ley (Moisés V 31, 9ss y 6,7) (TTP XVII [G III, 212]). Podemos deducir a la vez de esta cita que ocasionalmente Spinoza nos presenta como paradigma las instituciones estatales de los hebreos. Por tanto, según él, un régimen tiránico puede contrarrestarse por el hecho de que la interpretación de la ley se confía a otras instancias. Y, a este respecto, también puede ayudar mucho a la formulación precisa de las leyes, pues si éstas están claras es a su vez mayor la seguridad jurídica. Sólo el temor de confiar la interpretación de la ley a los levitas de su tiempo, a saber, los párrocos calvinistas, hace abandonar más adelante este punto de vista a nuestro autor, quien, en definitiva, acaba poniendo en manos del magistrado el derecho de interpretar las leyes.

Concede también a este último el derecho de inspeccionar las iglesias en cuanto atañe a sus propiedades temporales (el *jus circa sacra)*, pero no el de prescribir dogmas de fe, ni en general el de inmiscuirse en la vida interna de la Iglesia. Ciertamente Spinoza admite todavía en la aristocracia la institución de una religión pública, que deben profesar los patricios, con el consiguiente influjo del Estado en las doctrinas de la Iglesia. Pero, consideradas las cosas más de cerca, se pone de manifiesto que Spinoza se preocupa aquí sobre todo de las doctrinas éticas de la Iglesia. Éstas no deben ser revolucionarias, etc. En cuanto a los demás pensamientos y opiniones, no caen bajo la competencia judicial del Estado. Existen además las sectas, lo

cual significa en este contexto las iglesias libres, que se hallan fuera de la autoridad estatal, pero igualmente a condición de que no sean revolucionarias (cf. TP VI, 40; VIII, 46; TTP XIX y XX). En cualquier caso el Estado no debe intentar resolver cuestiones de doctrina con ayuda de la ley (TPP X [G III, 246]). Aquí Spinoza critica indirectamente a Grocio, que concedía al magistrado este derecho y con ello quería justificar la intervención del magistrado holandés en las disputas de los remonstrantes * sobre la predestinación (22.15, cap. VIIIs).

Por tanto, en el contexto de la división de poderes Spinoza no se atreve a sustraer al magisterio el derecho de interpretación de la ley, aunque ve las ventajas que esto reportaría, y en consecuencia intenta asegurarlas por otros caminos. Así en la aristocracia concede a todos el derecho de apelación a la comisión de los llamados síndicos, los patricios que detentan el máximo poder del Estado, aunque también permanezcan sometidos al consejo supremo *(concilium supremum)*, o poder legislativo. Los síndicos no podrán menos de crearse muchos enemigos entre los demás patricios. Por eso buscarán un apoyo entre los no patricios, y por su parte estarán dispuestos a apoyar a éstos si algún tribunal de patricios abusara de ellos (TP VIII, 41). Spinoza propugna asimismo la división del poder, en cuanto exige para los diversos gremios un número tan grande como sea posible de miembros, para que estén representados siempre los más diversos intereses. También los jueces han de ser numerosos en lo posible, y su tiempo de servicio ha de estar limitado (TP VI, 13-25; VII, 13s). Previene además frente a un peligro que conocemos demasiado bien en nuestro tiempo, a saber, la posición de poder de los llamados expertos. En la aristocracia un secretario, aunque sólo tenga voz consultiva, posee una gran posición de poder, pues está enterado de todo tipo de cosas. Por eso Spinoza recomendaba que tales posiciones sólo temporalmente estuvieran en posesión de una persona (VIII, 34). Estos ejemplos, de desigual importancia para nosotros, pueden

* Eran así llamados los miembros del partido reformado neerlandés.

servir para ilustrar los principios antes indicados, válidos todavía en la actualidad.

Spinoza defiende la democracia porque, según hemos dicho, el número mayor de los que participan, incrementa la posibilidad de que alcance la victoria el partido de la razón (vide supra, p. 110s). Y esta forma de gobierno es la que más cerca se halla del estado de derecho natural. Es aquí donde el hombre conserva más derechos y renuncia a menos (TTP XVI [G III, 194s]). Pero, aunque Spinoza es un demócrata, no es ningún revolucionario. En cada país cuajarían formas de gobierno específicas. Spinoza estaba persuadido, p. ej., de que lo mejor para el pueblo holandés era una forma de gobierno aristocrática (TTP XVIII [G III, 227s]). Comoquiera que fuere, el filósofo considera la estabilidad del Estado un alto bien, y por eso no aplaude las tendencias revolucionarias. En general podemos ver en Spinoza un representante del liberalismo progresista, un promotor del capitalismo comercial, y sobre todo un defensor de la tolerancia y de la prosperidad general.

IV

ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE SPINOZA

A final del siglo XVIII Spinoza es descubierto de nuevo por los investigadores y estudiosos alemanes. Especialmente Lessing, Herder, Jacobi, Mendelssohn y otros realizan trabajos meritorios en torno a la revivificación de la filosofía espinosista. En el idealismo alemán adquiere ésta una importancia considerable (cf., p. ej., Hammacher 22.17; Altwicker 9.1, 37-50), y posteriormente Alemania marca la pauta en esta línea de investigación. La facilidad de los investigadores alemanes con el idioma holandés ha puesto a su alcance los antiguos archivos, así como la bibliografía secundaria holandesa, tan importante para la investigación histórica. Entre ellos han de destacarse los siguientes investigadores: Fischer, en su obra monumental *Geschichte der neueren Philosophie*, dedica un tomo a Spinoza. De acuerdo con sus principios hegelianos, ve en él una continuación consecuente de Descartes (9.10). Freudenthal es especialmente meritorio por la edición de las biografías y de los documentos referentes a su vida (10.2; 9.11). Joel ha resaltado los influjos judíos en su obra (6.18; 6.25). La obra más extensa en alemán es la del jesuita Dunin Borkowski (9.6), una verdadera mina de información, porque, aparte de teorías propias, contiene también algunos extractos de la bibliografía del tiempo de Spinoza. El 1933 fue un año deplorable en la investigación alemana de Spinoza, porque los nacionalsocialistas por razones antisemitas pusieron fin a esta floreciente investigación. Después de este

período el interés por Spinoza en Alemania nunca ha vuelto a florecer como antes.

En otros países se cuentan como investigadores importantes de Spinoza, antes de la segunda guerra mundial, los siguientes: en Inglaterra, Pollock da una interpretación idealista (9.28), Joachim escribe importantes comentarios sobre la *Ética* y sobre el TIE, y Wolf edita importantes traducciones comentadas de las cartas y del KV (6.4; 6.23; 5.21; 5.22). En los EE.UU. Wolfson escribe una obra hoy clásica sobre la *Ética,* donde señala las principales fuentes judías (6.11; además 19.8; 19.9; 19.10; 19.11; 19.12). En Francia destaca especialmente Brunschvicg, que, como la mayoría de investigadores franceses de esta época, acentúa el influjo de Descartes (9.2). Francès subraya la independencia de Spinoza frente a su entorno holandés (21.2). En los Países Bajos destacan especialmente Meinsma y Meyer. El primero ha emprendido importantes investigaciones de archivo y ha descrito el círculo en torno a Spinoza (21.12; 21.13).

Meyer es el gran traductor de Spinoza (5.11; 5.12; 5,13; 5.14; 5.15; 5.16), y a él se deben también muchas investigaciones en el espacio holandés sobre la época de Spinoza (cf., entre otros lugares, 22.38). En general se contraponen dos interpretaciones. Por una parte la racionalista, defendida en Holanda por la asociación de Rijnsburg *Het Spinozahuis,* bajo la dirección de sus dos grandes secretarios Meyer y Van der Tak (9.30; 9.31). Por otra parte la interpretación mística, defendida por la Societas Spinozana de La Haya, uno de cuyos directores era Gebhardt (9.12; 9.13). También las investigaciones históricas constituyen una parte de esta disputa interpretativa. Los que propugnan la interpretación racionalista acentúan con agrado el influjo de Descartes; los otros señalan con preferencia los influjos judíos. También se observa muy pronto el influjo del estoicismo (cf. Dunin Borkowski 9.6 I, 492-495; Dilthey 22.9; De Jong 22.31; Oestreich 21.15). En la teoría del Estado se toma en consideración como fuentes de las concepciones de Spinoza sobre todo a Maquiavelo (cf. Dunin Borkowski 9.6 II, 102- 113, 428s) y a Hobbes (cf. Dunin Borkowski 9.6 I, 429-

437; III, 266-269, 326-328). Pero en general reina unanimidad sobre el hecho de que Spinoza es un espíritu autónomo, y casi imposible de encuadrar como discípulo.

Después de la segunda guerra mundial disminuye el interés por nuestro autor. En Holanda la Societas Spinozana de La Haya, cuyo presidente se había desenmascarado durante la guerra como nacionalsocialista, había dejado de existir. La asociación de Rijnsburg continúa concienzuda y laboriosamente sus investigaciones científicas. Las grandes corrientes de moda, que inmediatamente después de la guerra marcan la pauta en la filosofía, no están especialmente interesadas por Spinoza. Para los existencialistas y los fenomenólogos es demasiado racionalista. Es más bien Descartes quien los atrae (cf. Alquié 22,3). El filósofo cimero Heidegger apenas menciona a Spinoza y no llega a interpretarlo, cosa que hace con los otros grandes filósofos del pasado (Platón, Aristóteles, Plotino, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, etc.). También los existencialistas franceses (Sartre, Marcel, Camus, Merleau-Ponty) descuidan a Spinoza. Sólo parece despertar interés en los círculos del espiritualismo francés (Le Senne, Lavelle, etc.); el filósofo alemán Jaspers, que sentía gran admiración por Spinoza es una gran excepción (22.30).

También la filosofía analítica, predominante en Inglaterra y en los EE.UU, dedica escasa atención a Spinoza. Esta filosofía es fuertemente antiidealista, y antes de la guerra Spinoza había sido interpretado mayormente en forma idealista. Añádese a esto que tales círculos no son propicios a la formación de símbolos, y Spinoza tiene un sistema donde todo está relacionado con todo. Los analíticos sienten aversión por tales formas de pensamiento (cf. Ayer en su discusión con Naess en F. Elders 22.11).

Desde 1960 aproximadamente se produce un giro paulatino, y ahora puede hablarse de una fuerte revivificación de la filosofía de Spinoza. Una gran diferencia respecto de las investigaciones del tiempo anterior a la guerra es que ahora retroceden las investigaciones históricas, y más bien se investiga el sistema

como tal con ayuda de modernos métodos estructuralistas, lógicos y analíticos. Después de un comienzo discreto (Hampshire 9.18; Hubbeling 9.20; Fløistad 14.6), aparecen en Francia las grandes obras de Gueroult (6,2: 6,3), Deleuze (9.4; 9.5), Zac (9.36; 17.12) y Matheron (17.4; 18.4). Sin duda es Gueroult quien marca aquí la pauta. Estas investigaciones se caracterizan primero por ser interpretaciones muy cuidadosas del texto y no descansar en una empatía con el pensamiento de Spinoza; estos autores pretenden ocuparse solamente del texto, postergando la empatía como principio hermenéutico que era todavía muy importante para los fenomenólogos y existencialistas (cf. la discusión entre Gueroult y Gouhier 22.14; 22.16). En segundo lugar se reconstruye el sistema. Donde el sistema de Spinoza muestra lagunas o donde son posibles varias interpretaciones, el sistema se construye de nuevo. A este respecto también se tienen en cuenta teorías modernas, y así surge una imagen de Spinoza interesante, actual y polémica. Por lo demás, se conseguía también mediante los principios hermenéuticos de Jaspers. La diferencia está en que él apela en la reconstrucción a otros filósofos, y argumenta en forma más histórica que teórico-sistemática.

En Noruega ha surgido también, bajo la dirección de Arne Naess, una escuela de interpretación de Spinoza. Sus principios fundamentales son aproximadamente los mismos que encontramos en los franceses antes mencionados, pero mientras que éstos proceden mayormente del estructuralismo, Naess y sus discípulos son representantes de la filosofía analítica (Naess 6.6; 7.2; Wetlesen 7.5; 9.35; Naess/Wetlesen 15.8; Fløistad 14.6). Sin embargo, esta filosofía les proporciona solamente los instrumentos y no el contenido de su pensamiento y de su interpretación. Los representantes de la escuela de Naess no son naturalmente unánimes en todos los puntos. Wetlesen defiende, p. ej., la doctrina —sostenida también en nuestro libro— de un doble camino hacia la libertad, la teoría de una libertad relativa y otra absoluta. Naess, en cambio, habla solamente de una libertad relativa o gradual. La libertad absoluta es solamente un concepto límite

de esta libertad relativa. De Dijn, por el contrario, que procede de Gueroult, habla solamente de una libertad absoluta y rechaza un segundo concepto de libertad (14.2; 14.3; 6.27). Los noruegos incluyen también en su reconstrucción a los fenomenólogos Husserl y Schutz, y destacan también un parentesco estructural con el budismo (Wetlesen 11.8; 9.35). Esto es especialmente original, ya que hasta ahora el eventual parentesco con la filosofía india se establecía en general a través de Šankara o del hinduísmo (cf. Brakell Buys 11.1). De todos modos esta teoría de la relación entre el espinosismo y el budismo no ha carecido de detractores (Hubbeling 11.6).

También en los EE.UU. y en Inglaterra ha rebrotado el interés por Spinoza. También allí se usan especialmente métodos de la filosofía analítica, pero el contenido puede coincidir muy bien con otras tendencias. Mencionemos como ejemplo la obra colectiva de Wilbur (8.19), cuyos artículos renuevan en gran parte la interpretación idealista. La *process philosophy*, fundada por Whitehead, se ha interesado desde siempre por Spinoza (cf. Wilbur 8.19, 82). Otras interpretaciones idealistas se encuentran en Harris, Brunner (9.19; 21.13/1), e interpretaciones más materialistas se encuentran en los marxistas y, p. ej., en Siwek (13.5). En Alemania el estudio de Spinoza no ha renacido todavía demasiado. Hammacher lo estudia bajo el prisma del idealismo alemán (19.20; 19.21; 22.17). Walther quiere elaborar en Spinoza la doctrina de la salvación (9.34).

En Dinamarca Hansen (en 8.2; 97-102) propugna una interpretación de Spinoza con base en Hegel. En el ámbito de habla holandesa (que incluye también parte de Bélgica) el estudio de Spinoza ha proseguido con bastante continuidad. Akkerman ha llevado a cabo profundas investigaciones de crítica textual, ha mostrado que la edición de Gebhardt de las obras completas no puede tomarse como definitiva, y también ha esclarecido el influjo de Terencio y de otros autores clásicos en Spinoza (4.6/1; 22.2). Antes de él, ya Leopold había resaltado el influjo de Terencio (22.37, 24-31).

Una nueva traducción con comentario ha sido emprendida

bajo la dirección de la asociación de Rijnsburg. Está preparado un primer todo, el *Briefwechsel* (Intercambio epistolar) (5.18). De Dijn, fuertemente influido por Gueroult, ha investigado especialmente la teoría del conocimiento de Spinoza (14.2; 14.3; vide supra, p. 46). Zweerman defiende el humanismo de Spinoza contra los estructuralistas (22.43). De Vries lo interpreta desde un marxismo abierto (9.32; 9.33). La historia del influjo de Spinoza en Holanda ha sido investigada especialmente por Henrad (22.20) y Van der Bend (22.5).

También en círculos marxistas se ha mostrado desde hace tiempo admiración por Spinoza. Deborin, por ejemplo, siguiendo sobre todo a Plechanow, se ha referido a él (8.18). En esta línea de pensamiento nuestro filósofo ha sido considerado materialista, y no debe olvidarse que el materialismo en su versión dialéctica no puede interpretarse en forma demasiado estrecha. Si Spinoza entiende la esencia de Dios como *potentia* (vide supra, p. 59), y si equiparamos ésta a una especie de energía, estamos en la interpretación del materialismo dialéctico (cf. también Kline 22.33).

Es interesante que los marxistas, junto con los hegelianos, interpreten el espinosismo como un cartesianismo consecuente (cf. 22.1, 371-384). Por lo demás queda claro que Spinoza pertenece a los filósofos burgueses, aunque sea un burgués progresista.

La controversia sobre Spinoza no debe engañarnos sobre el hecho de que falta todavía mucho de este trabajo histórico, que ahora no ocupa precisamente el interés central; y que no trasciende apenas el contexto holandés. A diferencia de los investigadores alemanes en los momentos del fervor spinoziano, la mayoría de investigadores extranjeros no está en condiciones de aprender holandés o no quiere aprenderlo, con lo cual tiene cerrado el acceso a importantes fuentes de información histórica.

V

NOTA FINAL

En esta nota final queremos subrayar que el concepto de Dios en Spinoza posibilita una demostración cosmológica de su existencia con nueva pero válida formulación, siempre que se acepten determinadas condiciones, por cierto muy plausibles. Spinoza mismo prefiere la prueba ontológica, pero a veces ofrece también una variante de la prueba cosmológica, p. ej., en relación con un comentario de la prueba cartesiana (Ep 40 [G IV, 198, líneas 22-199, línea 26]; cf. también Hubbeling 5.18, 477s, 400). Como quiera que sea, el concepto de Dios desarrollado por Spinoza admite muy bien una formulación nueva. La debilidad de las demostraciones tradicionales de Dios, p. ej., la desarrollada por Tomás de Aquino, estaba en que éste se consideraba como miembro primero (o último) de una cadena causal. Dado que Tomás sólo conocía el concepto potencial de infinitud, pero no el actual, podía afirmar que la serie de las causas no es prolongable hasta el infinito, y que por eso Dios ha de presuponerse necesariamente como causa última.

Spinoza ofrece con Crescas, entre otros, un concepto de infinitud actual. La serie de las causas, de los fundamentos del movimiento, etc., puede según él continuarse hasta el infinito (cf. EP 40; EI, pr. 28; II, lema 3 después del escolio de la pr. 13). Por tanto, no tenemos necesidad de presuponer a Dios como causa última (o primera). Sin embargo, Spinoza, desarrollando interesantes ideas que conducen más allá de Tomás, dice

que Dios es el fundamento (o la causa) de todas las infinitas cadenas causales (cf. E I, pr. 28, schol.), pues todo está en él y por él se halla determinado. Él es causa absoluta de todas las cosas, y como tal ya no es miembro de una cadena causal, sino causa total de todas las series causales, o si se quiere una causa de orden superior *(second order cause)*. Basta por ahora señalar que es así como debe desarrollarse la prueba cosmológica de la existencia de Dios. Su presupuesto descansa en la posibilidad de preguntar, por así decir, en una segunda vuelta, por la causa de las causas. El desarrollo de dicha prueba nos llevaría más allá de los márgenes de este libro, y por eso debo remitirme a otros tratados (Hubbeling 11.4, 10; 11.5, 136, 142; 22.27, 98-101; 22.28, 65-71, 126-129).

BIBLIOGRAFÍA

Código

0. Bibliografías.
1. Revistas y opúsculos dedicados especialmente a Spinoza.
2. Catálogos de exposiciones dedicados a Spinoza.
3. Ediciones originales de las obras de Spinoza en el siglo XVII.
4. Ediciones modernas y completas de Spinoza.
5. Traducciones.
6. Comentarios y monografías sobre temas y libros particulares de Spinoza.
7. Diccionarios especiales y otros instrumentos de trabajo.
8. Obras colectivas.
9. Ensayos e introducciones.
10. Vida de Spinoza.
11. Doctrina de Dios.
12. Física.
13. Cuerpo y alma.
14. Teoría del conocimiento.
15. Afectos.
16. Inmortalidad.
17. Teología.
18. Teoría del Estado.
19. Problemas diversos.
20. Intentos de formalización con ayuda de la moderna lógica simbólica.
21. Entorno holandés de Spinoza.
22. Resto de bibliografía utilizada en el texto.

Siglas de las obras de Spinoza

Citamos según 4.6.

AT *Adnotationes ad Tractatum Theologico-Politicum* (4.6 III, 249-267).
CM *Cogitata Metaphysica* (4.6 I, 231-281).
E *Ethica* (4.6 II, 43-308).
EP *Epistolae* (4.6 IV, 1-342).
G remite a la edición 4.6. Donde no puede encontrarse fácilmente el lugar, lo indicamos en la forma internacional corriente, a saber, con la letra G, el número de tomo y la página.
G III, 35 significa, pues, la edición 4.6 (la edición de Gebhardt), tomo tercero, página 35.
KV *Korte Verhandeling van God, de Mensch en des zelfs welstand* (4.6 I, 1-121).
PP *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae,* Pars I et II (4.6 I, 123-230).
TIE *Tractatus de Intellectus Emendatione* (4.6 II, 1-40).
TP *Tractatus Politicus* (4.6 III, 269-360).
TTP *Tractatus Theologico-Politicus* (4.6 III, 1-247).

Donde Spinoza no usaba el método geométrico, citamos por capítulos (eventualmente con indicación de la parte). Citamos TIE según los párrafos de Bruder. E y PP, que están redactados con ayuda del método geométrico, se citan aquí mediante datos de este método:
cor. *corollarium.*
dem. *demonstrario.*
expl. *explicatio.*
pr. *propositio*
schol. *scholium.*

Usamos la traducción de la *Philosophischen Bibliothek* (Felix Meiner) (5.3), que ocasionalmente mejoramos. OP = *Opera Posthuma* (3.5). NS = *Nagelate Schriften* (3.6).

Siglas de las obras de Descartes

Citamos según 22.7:
Corr. *Correspondance* (22.7 I-V).
Med. *Meditationes* (22.7 VII).
Princ. Phils. *Principia Philosophiae* (22.7 VIII).

0. Bibliografías

0.1 *Catalogus van de bibliotheek der vereniging Het Spinozahuis te Rijnsburg,* Leiden 1965. Contiene los libros de la biblioteca reconstruida de Spinoza y los otros libros de esta asociación.
0.2 Curley, E., *Recent Work on 17th Century Continental Philosophy,* en «American Philosophical Quarterly», Pittsburgh, Pa. 11 (1974) 235-255. Visión de conjunto de la reciente bibliografía sobre Descartes, Spinoza, Malebranche y Leibniz.
0.3 Dijn, H. de, *Kroniek van de Spinoza-literatuur* 1960-1970, en «Tijdschrift voor Filosofie», Lovaina 34 (1972), 130-139.
0.4 Linde, A. v.d., *Benedictus Spinoza. Bibliografie,* La Haya 1871, reimpresión fotomecánica, Nieuwkoop 1961.
0.5 Oko, A.S., *The Spinoza Bibliography,* Boston, Mass. 1964. Informa sobre el período hasta 1942.
0.6 Préposiet, J., *Bibliographie Spinoziste,* París 1973.
0.7 Wetlesen, J., *A Spinoza Bibliography. Particularly on the Period 1940-1967,* Oslo 1968 (2.ª ed. 1971). Pensado como continuación de 0.5.

1. Revistas y opúsculos dedicados especialmente a Spinoza

1.1 «Cahiers Spinoza», París 1977. Nueva revista, editada por Éditions Réplique.
1.2 «Chronicon Spinozanum», La Haya 1921-1927 (5 tomos). Revista editada por la Societas Spinozana.
1.3 *Mededelingen vanwege het Spinozahuis,* Leiden 1934. Contiene las conferencias dadas en la asociación «Het Spinozahuis».
1.4 «Spinozistisch Bulletin», La Haya 1938-1940 (2 tomos). Revista editada por la «Societas Spinozana».

2. Catálogos de exposiciones dedicadas a Spinoza

2.1 *Baruch de Spinoza 1677-1977. Werk und Wirkung, Austellungskataloge der Herzog August Bibliothek* n.º 19, Wolfenbüttel 1977. Buena ilustración (83 imágenes), con instructivo texto de W. Schmidt-Biggeman.
2.2 *Wie was Spinoza? Feit en fictie rond een zeventiendeeeuws denker, Herdenkingstentoonstelling,* Universitätsbibliotheek Amsterdam 22 februari - 1 april, Amsterdam 1977. Texto muy informativo de J.C.E. Belinfante, J. Kingma, A.K. Offenberg. Pocas ilustraciones.

2.3 *Spinoza. Troisième centenaire de la mort du philosophe,* París 1977. Traducción francesa de 2.2 con abundante material ilustrativo. La exposición fue organizada en mayo de 1977 en el Institut Neérlandais de París.

3. Ediciones originales de las obras de Spinoza en el siglo XVII

(Mencionamos también las traducciones holandesas más importantes para la crítica textual).

3.0 Kingma, J., Offenberg, A.K., *Bibliography of Spinoza's Works up to 1800,* Amsterdam 1977. Informa muy cuidadosamente sobre las antiguas ediciones.

3.1 *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II, More Geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt Ejusdem Cogitata Metaphysica, In quibus difficiliores, quae tam in parte Metaphysices generali, quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur, Amstelodami, Apud Johannem Riewerts, in vico vulgo dicto, de Dirk van Assensteeg, sub signo Martyrologii, 1663.*

3.2 *Renatus Des Cartes Beginzelen der Wysbegeerte, I en II Deel, Na de Meetkonstige wijze beweezen door Benedictus de Spinoza Amsterdammer. Mitsgaders des zelfs Overnatuurkundige Gedachten. In welke de zwaarste geschillen, die zoo in 't algemeen, als in 't byzonder deel Overnatuurkunde ontmoeten, kortelijk werden verklaart. Alles uit 't Latijn vertaalt door P. B. t'Amsterdam, By Jan Rieuwertsz. Boeckverkooper in de Dirk van Assensteegh, in t'Martelaars-Boek, Anno 1664.* Traducción holandesa debida probablemente a Pieter Balling. Contiene algunas ampliaciones en comparación con el original 3.1.

3.3 *Tractatus Theologico-Politicus Continens Dissertationes aliquot, Quibus ostenditur Libertatem Philosophandi non tantum salva Pietate, et Reipublicae Pace posse concedi: sed eandem nisi cum Pace Reipublicae, ipsaque Pietate tolli non posse. Johann: Epist: I. Cap: IV. vers. XIII. Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, et Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis. Hamburgi, Apud Henricum Künrath,* 1670. El nombre del impresor y el del lugar de impresión son ficticios (sobre la interesante historia de la impresión del libro cf.: 3.0).

3.4 *De Rechtzinnige Theologant, of Godgeleerde Staatkundige Verhandelinge. Uit het Latijn vertaalt. Te Hamburg,* por Henricus Koenraad. 1693. La traducción fue realizada probablemente por J.H. Glazemaker.

3.5 *B.d.S. Opera Posthuma, Quorum series post Preaefationem exhibetur.* 1677. Contiene un prólogo, traducido al latín probablemente por L. Meyer, que quizá proceda de Jarig Jelles. Contiene además la *Ethica*, el *Tractatus Politicus*, el *Tractatus de intellectus emendatione*, las *Cartas* y el *Compendium grammatices linguae Hebraeae.*

3.6 *De Nagelate Schiften van B. d. S. Als Zedekunst, Staatkunde, Verbetering van 't Verstant, Brieven en Antwoorden. Uit verscheide Talen in de Nederlandsche gebracht. Gedrukt in 't Jaar 1677.* La traducción fue hecha probablemente por J.H. Glazemaker.

3.7 *Stelkonstige Reeckening van den Regenboog, Dienende tot naedere samenknoping der Natuurkunde met de Wiskonsten. In s'Gravenhage, Ter Druckerye van Levyn van Dyck,* 1687. Escrito descubierto en el siglo XIX.

4. Ediciones modernas y completas de Spinoza

4.1 *Benedicti de Spinoza opera que supersunt omnia. Iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent addidit Henr. Ebrh. Gottlob Paulus,* Jena 1802-03 (2 tomos). Esta edición fue promovida por Goethe.

4.2 *Benedicti de Spinoza opera philosophica omnia edidit et praefationem adjecit A. Gfoerer,* Stuttgard 1830. Corrige algunos errores de la edición de Paulus, pero no es una edición crítica.

4.3 *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia. Ex editionibus principibus denuo edidit et praefatus est Carolus Hermannus Bruder,* Leipzig 1843-46 (3 tomos); ^{7}1913. Se remonta muy concienzudamente a las ediciones principales y verifica las citas bíblicas o de otro tipo en Spinoza. No siempre usa la división de los párrafos de Bruder en TIE.

4.4 *Spinozae Opera philosophica im Urtext,* ed. dir. por Hugo Ginsberg, Leipzig 1875-82 (4 tomos). Esta edición decepciona por lo que se refiere a la crítica textual.

4.5 *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt. Recognoverunt J. van Vloten et J.P.N. Land,* Hagae Comitum 1882-1883 (2 tomos; ^{2}1895, 3 tomos; ^{3}1914, 4 partes en 2 tomos). Primera edición con crítica textual, aunque no usa suficientemente para su comparación las antiguas traducciones holandesas.

4.6 *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,* ed. dir. por Carl Gebhardt, Heidelberg s.a. (1924) 4 tomos. La mejor edición bajo el aspecto de la crítica textual; en ella se han reeditado muy bien en lo posible las ediciones principales y se han tenido especialmente en cuenta las antiguas traduc-

ciones holandesas. Pero también esta edición tiene defectos filológicos y, por tanto,, no puede ser la definitiva (cf. 4.6/1).

4.6/1 Akkerman, F.; *L'édition de Gebhardt des oeuvres posthumes de Spinoza et ses sources,* en: 8.10, 37-51. Muestra los defectos de Gebhardt e indica los métodos por los que podría establecerse un texto mejor.

5. Traducciones

(Hemos renunciado a una compilación completa.)

a) *Alemán*

5.1 *B. v. Spinoza's sämtliche Werke,* traducción del latín, con la vida de Spinoza, por Berthold Auerbach, Stuttgart 1841 (5 tomos). Sigue siendo una traducción fiable.

5.2 *Baruch v. Spinoza: Sämtliche philosophische Werke,* traducidas y explicadas por J.H. Kirchmann y C. Schaarschmidt, Berlín 1858-69.

5.3 *Baruch v. Spinoza: Sämtliche Werke,* ed. dir. por Carl Gebhardt, en unión con O. Baensch y A. Buchenau, con introducciones, notas e índices, Leipzig 1922 (3 tomos) (Phil. Bibl. tomo 91 hasta el 96 a/b). Esta brillante traducción contiene varias obras traducidas ya con anterioridad. Las diversas partes se han ido reimprimiendo hasta la actualidad.

5.4 *Spinoza: Die Ethik und Briefe,* ed. dir. por F. Bülow, trad. por C. Vogel, Stuttgart 1955 (edición de bolsillo de Kröner, tomo 24).

5.5 *Benedict de Spinoza: Die Ethik nach geometr. Methode dargestellt,* traducción, anotaciones e índices de O. Baensch, introducción de Rudolf Schottländer, Hamburgo 1955 (Phil. Bibl., t. 92). Sin duda la mejor traducción de la *Ética* en una lengua moderna.

5.6 *Spinoza: Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück,* ed. dir. por Carl Gebhardt, Hamburgo 1959 (Phil. Bibl., t. 91). Gebhardt ha traducido también el escrito.

5.7 *B. de Spinoza: Theologisch-politischer Traktat,* traducción, introducción, notas e índices de Carl Gebhardt, Hamburgo 1955 (Phil. Bihl., t. 93).

5.8 *Spinoza: Briefwechsel,* ampliaciones sobre la base de la edición de Carl Gebhardt, nueva introducción y bibliografía de M. Walther, Hamburgo 1977 (Phil. Bibl., t. 96*a*).

5.9 —, *Lebensbeschreibungen und Gespräche,* introducción, traducción y anotaciones de Carl Gebhardt, Hamburgo 1977 (Phil. Bibl., t. 96*b*). Contiene una bibliografía de M. Walther.

5.10 —, *Opera-Werke,* latín y alemán, ed. dir. por K. Blumenstock, 2 tomos (Tractatus de intellectus emendatione-Ethica), Darmstadt 1967. El texto latino procede de Gebhardt (4.6), aunque con algunas mejoras. La traducción es de Auerbach (5.1).

5.10/1 —, *Die Ethik, lat./al.,* trad. de Jakob Stern, con un epílogo de Bernhard Lakebrink, Stuttgart 1977, Leipzig [1]1909 (Reclams UB 851).

b) *Holandés*

5.11 *Spinoza: Godgeleerd staatkundig vertoog,* trad. de W. Meijer, intr. de J. Land, Amsterdam 1895.

5.12 —, *Ethica,* trad. por W. Meijer, Amsterdam 1896 ([3]1923).

5.13 —, *Brieven,* trad. por W. Meijer, Amsterdam 1896.

5.14 —, *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand uit een Neêrduitsche vertaling der 17e eeuw in de taal onzen tijd overgebracht door* W. Meijer, Amsterdam 1899. Moderna traducción holandesa de este tratado, que originariamente se redactó en latín y luego, en el siglo XVII, se tradujo al holandés. Cf., sin embargo, 6.12.

5.15 *Aantekeningen op het Godgeleerd-Staatkundig Vertoog,* trad. por W. Meijer, Amsterdam 1901.

5.16 *Staatkundig vertoog,* trad. por W. Meijer, Amsterdam 1901. Todas las traducciones de Meijer son exactas y están a la altura de su tiempo, aunque ahora resultan un poco anticuadas.

5.17 *B. Spinoza: Ethica voorafgegaan door het Vertoog over de zuivering des Verstands,* vert., ingel. en toel. de N. van Suchtelen, Amsterdam/Amberes 1969. Bella traducción, con aclaraciones e introducción, de un poeta y autor espinosista.

5.18 *Spinoza: Briefwisseling, vertaald uit het Latijn en uitgegeven naar de bronnen alsmede van een inleiding en van verklarende en tekstkritische aantekeningen voorzien door* F. Akkerman, H.G. Hubbeling, A.G. Westerbrink, Amsterdam 1977. Traducción con muchas notas críticas y aclarativas del texto. Representa la primera parte de una traducción total de Spinoza al holandés.

c) *Inglés*

5.19 *The Chief Works of Benedict de Spinoza,* trad. del latín con una introducción por R.H.M. Elwes, con una nota bibliográfica de F. Cordasco, Nueva York 1951 (2 tomos; [1]1883). Una traducción

discutida, que, sin embargo, es todavía la mejor para muchos libros de Spinoza.

5.20 *Spinoza: Ethics,* trad. por W. Hale White, Londres 1883 (con frecuentes reimpresiones). Traducción deficiente, mejorada ya algunas veces, aunque sin llegar a ser satisfactoria.

5.20a *Spinoza's Ethics* y *De intellectus emendatione,* trad. por A. Boyle, con un prólogo de G. Santayana, Dent/Dutton, Londres y Nueva York 1910 (^{2}1945).

5.21 *Spinoza's Short Treatise on God, Man and His Well-Being,* trad., introducción y comentario, así como una vida de Spinoza, por A. Wolf, Londres 1910 (reimpresión, Nueva York 1963). Excelente traducción y muy buen comentario.

5.22 *The Correspondence of Spinoza,* trad., introducción y anotaciones de A. Wolf, Londres 1928 (reimpresión, Nueva York 1966). Excelente traducción con buen comentario, especialmente en el campo de las ciencias naturales.

5.23 *B. de Spinoza: Political Works. The Tractatus Theologico-Politicus in part and the Tractatus Politicus in full,* edición, traducción, introducción y notas de G. Wernham, Oxford 1958. Excelente.

d) *Francés*

5.24 *Oeuvres de Spinoza,* traducción y anotaciones. Nueva edición revisada y corregida según la edición de Heidelberg, por Ch. Appuhn, París s.a. (3 tomos; 1964-65 nueva edición en 4 tomos). Traducción excelente.

5.25 *Spinoza: Oeuvres complètes,* texto traducido de nuevo o revisado, presentado y anotado por R. Callois, M. Francès y R. Misrahi, Bibl. La Pléiade, París 1954. La traducción francesa más usada.

5.26 *B. de Spinoza: Traité de la Réforme de l'Entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses,* texto, traducción y notas de A. Koyré, París ^{4}1969.

5.27 *Spinoza: Traité politique,* texto, traducción, introducción y notas de Sylvain Zac, París 1968.

5.28 —, *Abrégé de grammaire hébraique,* introducción, traducción francesa y notas de J. Askenazi y J. Askenazi-Gerson, prólogo de F. Alquié, París 1968.

e) *Hebreo*

(Las traducciones hebreas son importantes porque, tras las formulaciones latinas de Spinoza, con frecuencia laten expresiones de la filosofía judía medieval.)

5.29 B. *Spinoza: Ethica,* traducción, aclaraciones y glosas de Y. Klatzkin, Tel Aviv ²1967.
5.30 —, *Tractatus Theologico-Politicus,* traducción y aclaraciones de Ch. Wirszubski, Jerusalén 1961.
5.31 —, *Tractatus de intellectus emendatione,* traducción de N. Spiegel, con una introducción y amplios comentarios de Y. Ben-Schlomo, Jerusalén 1973.
5.32 —, *Epistolae,* traducción, introducción y comentario de E. Schmueli, Jerusalén 1963.

f) *Castellano*

5.33 Spinoza, *Ética,* tr. Oscar Cohan, México 1958.
5.34 Spinoza, *Ética,* tr. A. Rodríguez Bachiller, Aguilar, Madrid 1961.
5.35 Spinoza, *Ética,* tr. V. Peña García, Ed. Nacional, Madrid 1975.
5.36 Spinoza, *Tratado teológico político* (Selección), tr. E. Tierno Galván, Tecnos, Madrid 1966.
5.37 Spinoza, *Tratado teológico político,* tr. E. Reus Bahamonde, Sígueme Salamanca 1976 [[1]1878].
5.38 Spinoza, *La reforma del entendimiento,* tr. A. Castaño Piñán, Aguilar, Madrid 1955.

6. Comentarios y monografías sobre temas y libros particulares de Spinoza

(Varias obras de base sobre Spinoza han sido escritas como comentario directo, especialmente sobre la *Ética.* Pero muchas traducciones contienen también extensas aclaraciones.)

a) *Ética*

6.1 Ferstler, H.W. Jr., *Skeleton Key to Spinoza,* en «Man and World», West Lafayette, Ind. 8 (1975) 424-435. Las partes posteriores de la *Ética* sólo pueden entenderse a base de las anteriores. Pero, a su vez, la parte I presupone conocimiento de la parte V. Por eso la lectura ha de empezarse de nuevo una y otra vez.
6.2 Gueroult, M., *Spinoza, Dieu* (Éthique, 1), París 1968.
6.3 —, *Spinoza, L'Âme* (Éthique, 2), París 1974. Sin duda los trabajos más importantes de los últimos años. Se espera que las anotaciones dejadas por el difunto autor sobre la tercera parte puedan llegar a editarse.

6.4 Joachim, H.H., *A Study of the Ethics of Spinoza (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)*, Oxford 1901 (reimpresión, Nueva York 1964). Una obra clásica, que ha influido especialmente en Inglaterra.

6.5 Kaplan, F., *Réflexion sur la définition de Dieu dans l'Éthique,* en 8.3, 341-350. La definición de Dios (def. 6) está en contradicción con las definiciones de la substancia y del atributo.

6.6 Naess, A., *Freedom, Emotion and Self-subsistence. The Structure of a Central Part of Spinoza's Ethics,* Oslo 1975. Usando métodos lógicos de reconstrucción, el autor intenta esclarecer la relevancia de Spinoza para el pensamiento actual.

6.7 Rice, L., *Methodology and Modality in the First Part of Spinoza's Ethics,* en 8.2, 144-155. En las primeras 10 proposiciones son centrales los conceptos de causalidad y perfección, y no el de necesidad.

6.8 Robinson, L., *Kommentar zu Spinozas Ethik,* introducción y comentario de la primera y segunda parte de la *Ética,* Leipzig 1928. Una obra digna, que es muy usada por Gueroult, entre otros.

6.9 Wernham, A.G., *Spinoza's Account of Cognition in Ethics Part II,* Prop. 9-13, en 8.2, 156-161.

6.10 Wolf, H.M., *Spinozas Ethik. Eine kritische Einführung,* Berna 1958.

6.11 Wolfson, H.A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning,* Cambridge, Mass. 1934 (2 tomos; luego repetidamente editada en ed. bolsillo, editada de nuevo en un tomo, Nueva York 1958 y en los años siguientes). Expone especialmente las fuentes judías de Spinoza. Una obra clásica.

b) *Korte Vehandeling*

6.12 Böhm, R., *«Dieses war die Ethic, und zwar Niederländisch, wie sie Spinoza anfangs verfertigt». Spinozas «Korte Verhandeling»,* ¿una traducción de un texto originario latino?, en «Studia Philosophica Gandensia», Gante 5 (1967) 175-206. Defiende con fuertes argumentos que la Korte Verhandeling no fue traducida del latín, según se dice en la hoja del título.

6.13. Dunin Borkowski, S.v., *Der erste Anhang zu De Spinozas Kurzer Abhandlung,* en «Chronicum Spinozanum», La Haya 1 (1921) 63-80.

6.14 —, *Spinozas Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand,* en «Chronicon Spinozanum», La Haya 3 (1923) 108-141.

6.15 —, *Einige rätselhafte Quellen der Korte Verhandeling Spinozas,* en «Chronicon Spinozanum», La Haya 4 (1926) 104-122.

6.16 Falgueras Salinas, I., *El establecimiento de la existencia de Dios en*

el «Tractatus brevis» de Espinosa, en «Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra», Pamplona 5 (1972) 99-151. La existencia de Dios se demuestra distintamente en la *Korte Vehandeling* que en la *Ethica.*

6.17 Freudenthal, J., *Spinozastudien,* I. *Über den kurzen Traktat,* II. *Über die dem Kurzen Traktat eingefügten Dialoge,* en «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» (1896) 238-282; (1897) 300ss.

6.18 Joel, M., *Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des Kurzen Traktats «Von Gott, dem Menschen, und dessen Glückseligkeit»,* Breslau 1871. Tiene en cuenta especialmente las fuentes judías.

c) *Cogitata Metaphysica*

6.19 Freudenthal, J., *Spinoza und die Scholastik,* en *Philosophische Aufsätze,* ed. Zeller zu seinem 50jähr. Doktorjub. gewidmet, Leipzig 1887, 83-138 (reimpresión, Leipzig 1962). Muestra las fuentes de la escolástica judía y cristiana en los CM.

d) *Tractatus de intellectus emendatione*

6.20 Bertman, M.A., *Rational Pursuit in Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione,* en «New Scholasticism», Baltimore, Md. 44 (1970) 236-248.

6.21 Dijn, H. de, *The Significance of Spinoza's Treatise on the Improvement of the Understanding* (Tractatus de Intellectus Emendatione), en «Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte», Assen 66 (1974) 1-16. El TIE es la lógica de Spinoza.

6.22 Eisenberg, P.D., *How to Understand De Intellectus Emendatione,* en «Journal of the History of Philosophy», La Jolla, Cal. 9 (1971) 171-191. Un análisis de los conceptos emendatio e intellectus.

6.23 Joachim, H.H., *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione,* un comentario, con una nota preliminar de Joachim y un prólogo de W.D. Ross, Oxford 1940 (reimpresión Oxford 1958 y Nueva York 1964). La obra se publicó de entre los escritos póstumos de Joachim, aunque era todavía un torso.

6.24 Marion, J.L., *Le fondement de la «cogitatio» selon le De intellectus emendatione. Essai d'une lecture des §§ 104-105,* en 8.3, 357-368. El texto no tiene que corregirse aquí, pero el fundamento del conocimiento en el TIE todavía no era Dios. De ahí la incompletitud del TIE.

e) *Tractatus Theologico-Politicus*

6.25 Joel, M., *Spinozas Tractatus Theologico-Politicus auf seine Quellen geprüft,* Breslau 1870. Otro trabajo valioso del famoso rabino de Breslau. Acentúa las fuentes judías.

6.26 Pines, S., *Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus, Maimonides and Kant,* en «Scrita Hierosolymitana», Jerusalén 20 (1968). Artículo escrito en inglés, ofrece una visión de la moderna investigación judía.

f) *Tractatus Politicus*

6.27 Dijn, H. de, *Ervaring en theorie in de staatkunde. Een Analyse van Spinoza's «Tractatus Politicus»,* en «Tijdschrift voor Filosofie, Leuven» 32 (1970) 30-71. Los datos de experiencia desempeñan una función muy importante en la teoría del Estado de Spinoza. Pueden incorporarse a su método deductivo. Pero esto no conduce entonces a la tercera vía de conocimiento.

7. **Diccionarios especiales y otros instrumentos de trabajo**

7.1 Giancotti Boscherini, E., *Lexicon Spinozanum,* La Haya 1970 (2 tomos). Una obra útil de consulta, que por otra parte es más una glosa y una concordancia que un diccionario.

7.2 Naess, A., *Equivalent Terms and Notions in Spinoza's Ethics,* Oslo o.J. Una obra útil, que presenta las equivalencias de los distintos conceptos indicadas ya por Spinoza mismo.

7.3 Richter, G.Th., *Spinozas philosophische Terminologie,* Leipzig 1913. Un trabajo brillante, que, sin embargo, se limita a algunos conceptos (en especial substancia, atributo, modo).

7.4 Runes, D.D., *Spinoza's Dictionary,* Toronto 1951. Refiere algunos conceptos importantes de Spinoza, indica el texto correspondiente en la traducción inglesa.

7.5 Wetlesen, J., *Internal Guide to the Ethics of Spinoza. Index to Spinoza's Cross References in the Ethics, rearranged so as to refer from earlier to later statements,* Oslo 1974. Importante para el conocimiento de la axiomática de Spinoza.

8. Obras colectivas

8.1 Altwicker, N. (dir.), *Texte zur Geschichte des Spinozismus,* Darmstadt 1971. Contiene también una buena bibliografía.

8.2 Bend, J. v. d. (dir.): *Spinoza on Knowing, Being and Freedom. Proceedings of the Spinoza Symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands* (Leusden, Septiembre 1973), Assen 1974.

8.3 «Les Études Philosophiques», Número consagrado a Spinoza, julio-septiembre 1972.

8.4 Fløistad, G. y Wetlesen, J., *Spinoza's Philosophy of Man. Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposion in Sandbjerg,* Mayo 1977, publicado en 1978 (Oslo). Este simposio fue una continuación de la conferencia internacional mencionada en 8.2.

8.5 Freeman, E. y Mandelbaum, M. (dir.), *Spinoza. Essays in Interpretation,* La Salle 1973.

8.6 Grene, M. (dir.), *Spinoza. A Collection of Critical Essays,* Garden City, N.Y. 1973.

8.7 Hessing, S. (dir.), *Spinoza. Dreihundert Jahre Ewigkeit, Spinoza-Festschrift 1632-1932,* La Haya ²1962. La primera edición apareció en Heidelberg 1933, pero fue destruida por las autoridades nacionalsocialistas, con excepción de pocos ejemplares.

8.8 Hessing, S. (dir.), *Speculum Spinozanum,* Londres 1977.

8.9 Museo judío de Buenos Aires (ed. dir. por S. Kibrick): *Homenaje a Baruch Spinoza,* Buenos Aires 1976.

8.10 «Raison présente», número dedicado a la *Journée Spinoza,* 25 de mayo de 1977, París n.º 43 (1977).

8.11 *Septimana Spinozana. Acta Conventus Oecumenici in Memoriam Benedicti De Spinoza Diei Natalis Trecentesimi Hagae Comitis Habiti* (Curis Societatis Spinozanae Edita), La Haya 1933.

8.12 *Spinoza Festschrift mit einem Bildnis des Philosphen,* en «Kantstudien», t. 32, cuaderno 1.º, Berlín 1927.

8.13 *Benedetto Spinoza nel 250 anno dalla morte, de 1677 a 1927,* en «Rivista di Filosofia», Turín 18 (1927).

8.14 *Spinoza nel terzo centenario della sua nascita,* en «Rivista di Filosofia neo-scolastica», suplemento special al volumen XXV, agosto 1933, Milán 1934.

8.15 *Benedictus de Spinoza Amstelodamensis. Drietal redenen ter gelegenheid van de 300ste verjaring zijner geboorte uitgesproken in de Agnietenkapel te Amsterdam,* Leiden 1932.

8.16 Spinoza (número especial de) *Wijsgerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap,* Amsterdam 8 (n.º 2; 1967-68).

8.17 Spinoza (número especial de) *Wijsgerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap,* Amsterdam 17 (n.º 2; 1976-77).
8.18 Thalheimer, A. y Deborin, A., *Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus. Reden und Aufsätze zur Wiederkehr seines 250. Todestages,* con un prólogo de H. Duncker, Viena 1928.
8.19 Wilbur, J.B. (dir.), *Spinoza's Metaphysics: Essays in Critical Appretiation,* Assen 1976.
8.20 *Zeitschrift für philosophische Forschung. Zum Gedenken an den 300. Todestag von Benedict de Spinoza,* del 24 de noviembre de 1632 al 21 de febrero de 1677, Meisenheim 31 (1977).

9. Ensayos e introducciones

9.1 Alain (pseudónimo de Chartier, E.), *Spinoza,* París 1965 (1.ª ed. 1901). Acentúa el carácter racionalmente optimista del pensamiento de Spinoza.
9.2 Brunschvicg, L., *Spinoza et ses contemporains,* París [4]1951. Acentúa el influjo de Descartes. Trabajo muy sólido.
9. Curley, E.M., *Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation,* Cambridge, Mass. 1969. Según la opinión del autor Spinoza es el filósofo que dio forma al ideal de una ciencia unificada bajo una modalidad metafísica. Sus ideas pueden traducirse a un modelo metafísico, que en forma no expresa estaba como base también en Russell, Wittgenstein y Popper; y en ello son también manifiestas las debilidades. Una interpretación original, pero artificiosa.
9.4 Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression,* París 1969.
9.5 —, *Spinoza,* París 1970. Spinoza es interpretado aquí (unilateralmente) como el verdadero materialista, amoralista y ateísta. Por lo demás un escrito brillante.
9.6 Dunin Borkowski, S. v., *Spinoza,* Münster de W. 1933 hasta 1936 (4 tomos). Valiosa colección de material de la bibliografía de Spinoza. Indica los más diversos influjos posibles en Spinoza, pero sin que el autor sepa elegir entre ellos. Históricamente muy fiable.
9.10 Fischer, K., *Spinozas Leben, Werke und Lehre,* 5.ª ed., con un apéndice de C. Gebhardt *(Geschichte der neuren Philosophie,* tomo 2), Heidelberg 1909 (reedición fotomecánica 1946; 1.ª ed. 1898). Obra clásica del famoso discípulo de Hegel.
9.11 Freudenthal, J. y Gebhardt, C., *Spinozas Leben und Lehre,* Heidelberg 1927 (2 tomos). El primer tomo es la segunda edición (1.ª ed. Stuttgart 1904) de una obra de Freudenthal solamente. El segundo tomo procede de Gebhardt, que lo elaboró a base de los escritos

póstumos de Freudenthal. Excelente trabajo. Históricamente más fiable con frecuencia que muchos trabajos modernos.

9.12 Gebhardt, G., *Spinoza. Vier Reden,* Heidelberg 1927.

9.13 —, *Spinoza,* Leipzig 1932. Dos trabajos extraordinarios de un representante de la interpretación «mística» de Spinoza; tr. cast. Losada, Buenos Aires 1940.

9.14 Graaff, F. de, *Spinoza en de crisis van de westerse cultuur,* La Haya 1977. Interpretación muy original, pero unilateral. Según De Graaff precisamente los calvinistas eran tolerantes en virtud de su doctrina de la predestinación, y los liberales en torno a Jan de Witt eran intolerantes. Acentúa además las fuentes judías del pensamiento espinosista.

9.15 Guzzo, A., *Il pensiero di Spinoza,* Turín ²1964 (1.ª ed. 1924). Defiende una interpretación no naturalista de Spinoza.

9.16 Hallett, H.F., *Benedict de Spinoza. The Elements of his Philosophy,* Londres 1957.

9.17 —, *Creation, Emanation and Salvation. A Spinozistic Study,* La Haya 1962. Da una interpretación «dinámica» de Spinoza, que encontramos también en otros, p. ej., en Zac (9.36).

9.18 Hampshire, S., *Spinoza,* Londres 1951 (muchas reimpresiones). La filosofía de Spinoza es la expresión metafísica del ideal de una ciencia unificada. Acentúa los elementos anticartesianos.

9.19 Harris, E.E., *Salvation from Despair, A Reappraisal of Spinoza's Philosophy,* La Haya 1973. Acentúa la consistencia del sistema espinosista frente a las falsas interpretaciones «hegelianas». Da una interpretación más o menos idealista y acentúa la relevancia de Spinoza.

9.20 Hubbeling, H.G., *Spinoza's Methodology,* Assen 1967 (1.ª ed. 1964).

9.21 —, *Spinoza,* Baarn 1966. Un tratado de la filosofía de Spinoza bajo la perspectiva metodológica y teorético-cognoscitiva.

9.22 McKeon, R., *The Philosophy of Spinoza. The Unity of his Thought,* Londres 1928. Un trabajo muy usado todavía. Acentúa los motivos éticos en el pensamiento de Spinoza.

9.23 Meyer, W., *Spinoza, Een levensbeeld,* Amsterdam 1915. Una obra clásica de la investigación holandesa de Spinoza. Acentúa el carácter racional del pensamiento de Spinoza frente a toda tergiversación mística.

9.24 Misrahi, R., *Spinoza,* París 1964.

9.25 —, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza,* París 1972. El autor acentúa el carácter racionalista, antirreligioso del pensamiento de Spinoza.

9.26 Moreu, J., *Spinoza et le Spinozisme,* París 1971. Centra la atención

especialmente en las ideas éticas de Spinoza. Trata también la historia de la recepción del espinosismo.

9.27 Moreau, P.F., *Spinoza,* París 1975. Una bella introducción con muchas ilustraciones.

9.28 Pollock, F., *Spinoza, his Life and Philosophy,* Londres 1880 (2.ª ed. 1899; reimp. Nueva York 1966). Un clásico importante.

9.29 Stybe, S.E., *Spinoza,* Copenhague 1969. Bella introducción breve en lengua danesa.

9.30 Tak, W.G., *Bento de Spinoza,* La Haya 1928 (reimpresión 1961).

9.31 —, *Spinoza (vrij naar Léon Brunschvicg),* La Haya 1931. Representante de la escuela racionalista.

9.32 Vries, T. de, *Baruch de Spinoza in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,* Reinbek b. Hamburg 1970.

9.33 —, *Spinoza, beeldenstormer en wereldbouwer,* Amsterdam o.J. El original holandés apareció más tarde y en forma un poco más extensa. Estudio abundantemente ilustrado, en el que se acentúan los trasfondos histórico-económicos del pensamiento espinosista.

9.34 Walther, M., *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religions-philosophischen Problematik,* Hamburgo 1971. Un trabajo extraordinario. El sistema de Spinoza ha de entenderse como un sistema de salvación y como una respuesta a las preguntas y necesidades de su tiempo.

9.35 Wetlesen, J., *The Sage and the Way. Studies in Spinoza's Ethics of Freedom,* tesis doct., Oslo 1976. Una brillante exposición de Spinoza bajo la perspectiva ética. Acentúa tanto los elementos racionales como los místicos en el pensamiento de Spinoza. Esta tesis multicopiada aparecerá también como libro.

9.36 Zac, S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza (Thèse),* París 1963. Ofrece una interpretación dinámica de Spinoza.

9.37 Zweig, A., *Baruch Spinoza, Porträt eines freien Geistes,* Leipzig 1961 (Darmstadt 1968). Un estudio finamente escrito con acentuación de los elementos humanistas y progresistas.

9. .38Dujoune, L. *Spinoza, su vida, su época, su obra, su influencia,* 4 tomos, Universidad de Buenos Aires, 1941-1945.

10. Vida de Spinoza

10.1 Altkirch, E., *Spinoza im Porträt,* Leipzig 1912/Jena 1913. Propiamente no hay ningún retrato de Spinoza pintado directamente.

10.2 Freudenthal, J. (dir.), *Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und Nichtamtlichen Nachrichten,* Leipzig 1899. Una fuente insustituible con excelentes aclaraciones.

10.3 Mayer, M., *Spinozas Berufung an die Hochschule zu Heidelberg,* en «Chronicon Spinozanum», La Haya 3 (1923) 20-44. Exposición minuciosa de fuentes de Heidelberg. Fabricius estaba contra la invitación hecha a Spinoza, y formuló la invitación de tal manera que Spinoza tenía que sentirse inclinado a una negativa.

10.4 Revah, I.S., *Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam,* en «Revue de l'Histoire des Religions», París 104 (1958) 173-218.

10.5 —, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado,* París/La Haya 1959.

10.6 —, *Aux origines de la rupture spinozienne. Nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéoportugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza,* en «Revue des Études juives», París 3 (1964) 359-431. Revah investigó a fondo el entorno judío de Spinoza y encontró muchos documentos importantes.

10.7 Rivaud, A., *Documents inédits sur la vie de Spinoza,* en «Revue de Métaphysique et de Morale», París 41 (1934) 253-262. Ofrece un análisis de 10.9.

10.8 Servaas van Rooijen, A.J., *Inventaire des libres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza, publié d'après un document inédit, avec des notes biographiques et bibliographiques et une introduction par —, et des notes de la main de D. Kaufmann,* La Haya/París 1888.

10.9 Vaz Dias, A.M. y Tak, W.G., *Spinoza Mercator et Autodidacticus. Oorkonden en andere authentieke documenten betreffende des wijsgeers jeugd en diens betrekkingen, met dertien fascimile's,* La Haya 1932. Una bella edición de una colección de documentos, una especie de continuación de 10.2.

10.10 —, *De firma Bento y Gabriel de Spinoza (Mededelingen vanwege het Spinozahuis 1),* Leiden 1934. Una investigación de archivo de la actividad de Spinoza como comerciante.

10.11 Vulliaud, P., *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque,* París 1934.

11. Doctrina de Dios

11.1 Brakell Buys, W.R., *Het Godsbegrip bij Spinoza. Een inleiding tot het monisme,* tesis doct., Utrecht 1934. Ve un parentesco con Šankara.

11.2 Dijn, H. de, *Gods attribut denken and Gods oneinding intellekt bij Spinoza,* en «Tijdschrift voor Filosofie», Lovaina 37 (1975) 112-119. El atributo de Dios «cogitatio» no piensa. Impugna 11.4.

11.3 Forsyth, R.M., *Spinoza's Doctrine of God in Relation to his Con-*

ception of Causality, en «Philosophy» (1948) 291-301. La causalidad inmanente de Dios no puede expresarse con las categorías del fundamento y de la consecuencia o del todo y de la parte. A pesar del mecanicismo puede defenderse en Spinoza una cierta teleología del todo.

11.4 Hubbeling, H.G., *Logica en ervaring in Spinoza's en Ruusbroecs mystiek* (Mededelingen vanwege Het Spinozahuis 31), Leiden 1973.

11.5 —, *Logic and Experience in Spinoza's Mysticism,* en 8.2, 126-143.

11.6 —, *The Logical and Experiential Roots of Spinoza's Mysticism,* en 8.8, 323-329. Intenta mostrar que la estructura mística de Spinoza descansa en las reglas lógicas usadas por él y no en experiencias típicamente místicas.

11.7 Lachièze-Rey, P., *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza,* París ²1950. Aunque las fuentes cartesianas son muy importantes para la formación del concepto de Dios en Spinoza, sin embargo este concepto no es simplemente la resultante de las mismas. Pero las diversas fuentes conducen a ciertas contradicciones.

11.8 Wetlesen, J., *Body Awareness as a Gateway to Eternity. A note on the Mysticism of Spinoza and its Affinity to Buddhist Meditation,* en 8.8, 479-494. Impugna 11.5.

12. Física

12.1 Brunt, N.A., *De wiskundige denkwijze in Spinoza's philosophie en in de moderne natuurkunde* (Mededelingen vanwege Het Spinozahuis 12), Leiden 1955. La física moderna sigue caminos completamente distintos de los de Spinoza.

12.2 Crommelin, C.A., *Spinoza's natuurwetenschappelijk denken* (Mededelingen vanwege Het Spinozahuis 6), Leiden 1939. Una excelente visión de conjunto de toda la física de Spinoza, con todas sus debilidades y partes fuertes.

12.3 Hoeven, P., *Over Spinoza's interpretatie van de cartesiaanse fysica en de betebenis daarvan het systeem der Ethica,* en «Tijdschrift voor Filosofie», Lovaina 35 (1973) 27-68.

12.4 —, *De Cartesiaaanse fysica in het denken van Spinoza* (Mededelingen vanwege Het Spinozahuis 30), Leiden 1973.

12.5 —, *The Significance of Cartesian Physics for Spinoza's Theory of Knowledge,* en 8.2, 114-125. Spinoza asume los elementos metafísicos de Descartes y deja de lado los físicos.

12.6 Sachs, M., *Maimonides, Spinoza and the Field Concept in Physics,* en «Journal of the History of Ideas», Filadelfia, Pa. 37 (1976) 125-131. Hay una semejanza entre el concepto espinosista del uni-

verso, el concepto de campo en Faraday y la doctrina de la acción recíproca entre los seres corporales y un ser incorpóreo en Maimónides.

13. Cuerpo y alma

13.1 Coert, H.J., *Spinoza's betrekking tot de geneeskunde en haar beoefenarten* (Mededelingen vanwege Het Spinozahuis 4), Leiden 1938. Trata también el prohlema del paralelismo entre cuerpo y alma.
13.2 Duchesneau, F., *Du modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant,* en «Canadian Journal of Philosophy», Edmonton 3 (1974) 539-562
13.3 Freudenthal, J., *Über die Entwicklung der Lehre vom psychophysischen Parallelismus bei Spinoza,* en «Archiv für die gesamte Psychologie», Leipzig 9 (1907) 74ss.
13.4 Heymans, G., *Spinozistisch en modern parallelisme* (Verhandelingen en Mededelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen), Amsterdam 1914. Critica a Spinoza como monista psíquico.
13.5 Siwek, P., *L'âme et le corps d'après Spinoza,* París 1930.
13.6 Steen, H., *Das Leib-Seele-Problem,* § 3. *Die Erneuterer des spinozistischen Systems,* Lengerich 1937 (también en Nederlands Tijdschrift voor Psychologie 1938).

14. Teoría del conocimiento

14.1 Cramer, W., *Die absolute Reflexion,* tomo I: *Spinozas Philosophie des Absoluten,* Francfort del M. 1966.
14.2 Dijn, H. de, *De epistemologie van Spinoza,* tesis doct., Lovaina 1971 (2 tomos, multicopiada).
14.3 —, *Spinoza's geometrische methode van denken,* en «Tijdschrift voor Filosofie», Lovaina 35 (1973) 707-765 (extracto de 14.2). Una brillante tesis de la escuela de Gueroult.
14.4 Deugd, C. de, *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge,* Assen 1966. Importante por la acentuación de la importancia del primer tipo de conocimiento, que quizá es resaltado en exceso.
14.5 Ebbinghaus, J., *Über den Grund der Beschränkung unserer Erkenntnis auf die Attribute des Denkens und der Ausdehnung bei Spinoza,* en 8.11, reimpresión en J. Ebbinghaus, *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden,* Darmstadt 1968. Muestra el rigor lógico de Spinoza, pero cuestiona también sus puntos de partida.

14.6 Fløistad, G., *The Problem of Understanding in Spinoza's Ethics,* Londres 1967 (multicopiado). Una tesis doctoral que representa muy bien la escuela analítica.
14.7 —, *Spinoza's Theory of Knowledge,* en «Inquiry», Oslo 12 (1969) 41-65. Estudia los diversos tipos de conocimiento y entra en la discusión de 14.11 y 14.13.
14.8 Hubbeling, H.G., *Spinoza's metafysica in verband met zijn methode,* en 8.16, 77-91.
14.9 Mark, T.C., *Ordine geometrico demonstrata: Spinoza's Use of the Axiomatic Method,* en «Review of Metaphysics», Washington, D.C. 29 (1975) 263-286. En contraposición a las interpretaciones ahora en uso, el autor opina que el sistema de Spinoza propiamente no necesitaba la construcción axiomática.
14.10 Parkinson, G.H.R., *Spinoza's Theory of Knowledge,* Oxford 1954.
14.11 —, *Language and Knowledge in Spinoza,* en «Inquiry», Oslo 12 (1969) 15-40. Refuta a Savan (14.13).
14.12 —, *Being and Knowledge in Spinoza,* en 8.2, 24-40.
14.13 Savan, D., *Spinoza and Language,* en «The Philosophical Review», Ithaca 67 (1958) 212-225. Los puntos de vista de Spinoza sobre las palabras y la imaginación no permiten que las verdades filosóficas puedan expresarse adecuadamente en el lenguaje.

15. Afectos

15.1 Bidney, D., *The Psychology and Ethics of Spinoza. A Study in the History and Logic of Ideas,* New Haven 1940 (repr. Nueva York 1962). Impugna a Wolfson (6.11).
15.2 Gherasim, V., *Die Bedeutung der Affectenlehre Spinozas,* en 8.7, 48-59.
15.3 Groen, J.J., *Ethica en Ethologie. Spinoza's leer der affecten en de moderne psycho-biologie* (Mededelingen vanwege Het Spinozahuis 29), Leiden 1972.
15.4 —, *Spinoza's Theory of Affects and Modern Psychobiology,* en 8.4. Considera a Spinoza como un precursor de la moderna psicobiología y de la medicina psicosomática.
15.5 Jung, G., *Spinozas Affektenlehre,* tesis doctoral, Berlín 1926.
15.6 —, *Die Affektenlehre Spinozas, ihre Verflechtung mit dem System und ihre Verbindung mit der Überlieferung,* en 8.12, 85-150. Una excelente visión de conjunto.
15.7 Kühn, H., *Zur Psychologie b. Spinozas,* Berlín 1932.
15.8 Naess, A. y Wetlesen, J., *Conation and Cognition in Spinoza's*

Theory of Affects (multicopiado, puede obtenerse en Xerox University Microfilms). Un profundo estudio reconstructivista.
15.9 Wetlesen, J., *A Reconstruction of Basic Concepts in Spinoza's Social Psychology,* en «Inquiry», Oslo 12 (1969) 105-132. De la escuela de Naess.

16. Inmortalidad

16.1 Balthasar, N., *L'immortalité consciente de l'âme humaine et la matérialité du corps de l'homme chez Spinoza,* en «Tijdschrift voor Philosophie», Lovaina 3 (1941) 123-142.
16.2 Fullerton, G.S., *On Spinozistic Immortality,* Filadelfia 1899.
16.3 Grzymisch, S., *Spinozas Lehren von der Ewigkeit und der Unsterblichkeit,* Breslau 1898.
16.4 Matherton, A., *Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza,* en 8.3, 369-378. Defiende muy claramente por qué el alma puede ser inmortal y el cuerpo no.
16.5 Matthes, E., *Die Unsterblichkeitslehre des B. de Spinoza,* Heidelberg 1892.

17. Teología

17.1 Dijn, H. de, *Over de interpretatie (van der Schrift) volgens Spinoza,* en «Tijdschrift voor Filosofie», Lovaina 29 (1967) 667-704. Distingue dos clases de razón. La una es filosófica, la otra crítica, universalmente humana. La segunda razón está en obra en la *investigación de la Escritura* (cf. también Zac 17.12, 216s).
17.2 Hyman, A., *Spinoza's Dogma's of Universal Faith in the Light of their Medieval Background,* en P. Wilpert (dir.), *Die Methaphysik des Mittelalters,* Berlín 1963, 731-736.
17.3 Malet, A., *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique,* París 1966.
17.4 Matheron, A., *Le Christ et la Salut des ignorants chez Spinoza,* París 1971. Cristo no desempeña ninguna función en el sistema de Spinoza. Pero él puede ser también para un filósofo fuente de inspiración en el ámbito moral y en el político.
17.5 Mönnich, C.W., *De verhouding van theologie en wijsbegeerte in het Tractatus Theologico-Politicus* (Medelingen vanwege Het Spinozahuis 15), Leiden 1958.
17.6 Roelofsz, C., *De betekenis van Christus voor Spinoza,* Zeist 1938. Tratado equilibrado de una representante de la dirección mística de La Haya.

17.7 Sass, K., *Spinozas Bibelkritik und Gottesbegriff*, en 8.7., 164-170.
17.8 Siwek, P., *Spinoza et le panthéisme religieux*, París 1937 (2.ª ed. con un prólogo de J. Maritain 1950).
17.9 Strauss, L., *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft, Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Berlín 1930.
17.10 —, *Spinoza's Critique of Religion*, Nueva York 1965 (traducción inglesa ampliada de 17.9).
17.11 —, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Ill. 1952. En TTP Spinoza se escondía detrás de una máscara. Intencionadamente introdujo contradicciones, para llamar la atención del lector competente sobre su verdadera opinión, un tanto oculta.
17.11/1 Harris, E.E., *Is there an Esoteric Doctrine in the Tractatus Theologico-Politicus?* (se prevé que aparezca en 1978 en la serie «Mededelingen vanwege Het Spinozahuis»). Impugna a Strauss (17.9-17.11).
17.12 Zac, S., *Signification et valeur de l'interprétation de l'écriture chez Spinoza*, tesis, París 1965. Impugna a Strauss (17.9-17.11). La doctrina teológica de Spinoza puede incluirse muy bien en el sistema.

18. Teoría del Estado

18.1 Boasson, J.J., *De rechtsidee en de vrijheidsidee bij Spinoza* (Mededelingen vanwege Het Spinozahuis 8), Leiden 1949.
18.2 Dunner, J., *Baruch Spinoza and Western Democracy. An Interpretation of his Philosophical, Religious and Political Thought*, Nueva York 1955. Acentúa la contribución de Spinoza al nacimiento de la democracia. En contraposición a Gebhardt, Dunin Borkowski, Freudenthal y otros investigadores alemanes, el autor tiene un conocimiento deficiente de la situación holandesa.
18.3 Feuer, S.L., *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston 1958 (reimpresión 1966; Londres 1960). Según el autor la filosofía política de Spinoza es la primera formulación del liberalismo democrático. Pero el autor no tiene un conocimiento suficiente de la situación holandesa.
18.4 Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, París 1969 (como tesis doctoral el libro tiene el título: Individualité et relations interhumaines chez Spinoza, París 1969). Un trabajo muy bueno de la escuela de Gueroult.
18.5 McShea, R.J., *The Political Philosophy of Spinoza*, Nueva York/Londres 1968. Un trabajo extraordinario.
18.6 Menzel, A., *Homo sui juris. Eine Studie zur Straatslehre Spinozas*,

Viena 1904. Spinoza tiene importancia para la teoría del Estado.

18.7 —, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre,* Viena 1929. La tercera parte contiene la teoría espinosista del Estado.

18.8 Mugnier-Pollet, L., *Expression et altérité. Remarques sur la portée de la politique selon Spinoza,* en «Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice», Niza-París 1 (1967) 73-83.

18.9 Röd, W., *Spinozas Lehre von der Societas* (Studi e richerche di storia della Filosofia 97), Turín 1969.

18.10 *Zur politischen Philosophie Spinozas,* Kiel 1965.

18.11 —, *Staat der Freiheit. Zur politischen Philosophie Spinozas,* Darmstadt 1969.

18.12 Steffen, H., *Recht und Staat im System Spinozas,* Bonn 1968.

18.13 Tex, J. den, *Locke en Spinoza over de tolerantie,* Amsterdam 1926. Desde el punto de vista jurídico Locke es inferior a Spinoza.

18.14 —, *Spinoza over de tolerantie* (Mededelingen vanwege Het Spinozahuis 23), Leiden 1967.

18.15 Vries, T. de, *Spinoza als staatkundig denker* (Mededelingen vanwege Het Spinozahuis 20), Leiden 1964.

19. Problemas diversos

a) *Substancia, atributo, modo*

19.1 Erdmann, J.E., *Die Grundbegriffe des Spinozismus,* en *Vermischte Aufsätze,* Leipzig 1848, 118-192 (sobre los atributos 145-152). Defiende la tesis de que los atributos han de entenderse solamente como interpretaciones de la conciencia (humana) y no tienen ninguna realidad objetiva.

19.2 Haserot, F.S., *Spinoza's Definition of Attribute,* en «The Philosophical Review», Ithaca 62 (1953) 499-513.

19.3 Kessler, W., *A Note on Spinoza's Concept of Attribute,* en «Monist», La Salle, Ill. 55 (1971) 636-639. Remitiéndose a 19.2 y en virtud de dos argumentos tomados de KV, el autor defiende la interpretación objetiva de los atributos.

19.4 Lascola, R.A., *Spinoza's Super Attribute,* en «Modern Schoolman», Saint Louis, Miss. 52 (1975) 199-206. El atributo «pensamiento» ocupa un puesto especial en el sistema de Spinoza. Tiene más perfección y ser que ningún otro atributo.

19.5 Petersdorft, E., *Spinozas unendliche Attribute Gottes,* en «Chronicon Spinozanum», La Haya 2 (1922) 67-91.

19.6 Schmidt, E., *Zur Problematik der unedlichen Modi,* en «Chronicon Spinozanum», La Haya 2 (1922) 155 hasta 173.

19.7 Suhl, A., *Spinozas Attribute*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», Meisenheim 11 (1957) 92-116. Una aportación de la escuela espinosista de Constantin Brunner.
19.8 Wolfson, H.A., *Spinoza's Definition of Substance and Mode*, en «Chronicon Spinozanum», La Haya 1 (1921) 101-112.
19.9 —, *Spinoza on the Unity of Substance*, en «Chronicon Spinozanum», La Haya 2 (1922) 92-117.
19.10 —, *Spinoza on the Simplicity of Substance*, en «Chronicon Spinozanum», La Haya 3 (1923) 142-178.
19.11 —, *Spinoza on the Infinity of Corporal Substance*, en «Chronicon Spinozanum», La Haya 4 (1926) 79-103.
19.12 —, *Spinoza's Mechanism, Attributes and Panpsychism*, en «The Philosophical Review», Ithaca, N.Y. 46 (1937) 307-314. El autor se refiere especialmente a las fuentes judías y defiende una interpretación subjetiva de los atributos.

b) *Libertad, determinismo, necesidad*

19.13 Frenkel, H.S., *De noodwendigheid van het Spinozisme* (Mededelingen vanwege Het Spinozahuis 22), Leiden 1965.
19.14 Kolakowski, L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy* (= El individuo y la infinitud. La libertad y las antinomias de la libertad en la filosofía de Spinoza), Varsovia 1964.
19.15 Préposiet, J., *Spinoza et la liberté des hommes*, París 1967.
19.16 Wijnaendts Francken, C.J., *Zum Determinismus d'Espinozas*, en «Chronicon Spinozanum», La Haya 3 (1923) 340-343.

c) *Moral y valores*

19.17 Janke, W., *Tugend und Freiheit. Spinozas kontemplative Begründung der Ethik* (E V, pr. 21-26), en P.M. Engelhardt (dir.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Maguncia 1963, 329-349.
19.18 Mugnier-Pollet, L., *Esquisse d'une axiologie de Spinoza*, en 8.3, 385-398.
19.19 Zac, S., *La Morale de Spinoza*, París 1959.

d) *Individuo e identidad*

19.20 Hammacher, K., *Spinozas Gedanke der Identität und die Begründung im menschlichen Verhalten*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», Meisenheim 23 (1969) 24-35.

19.21 —, *Spinoza's Conclusions drawn from Systematic Reflexion on the Affections,* en 8.2, 82-96. La debilidad del sistema espinosista es la falta de una conciencia crítica de sí mismo.
19.22 Pérez-Espejo, S., *Formallogische und dialektische Identität bei Spinoza,* tesis doct., Francfort del M. 1964.
19.23 Rice, L.C., *The Continuity of «mens» in Spinoza,* en «The New Scholasticism», Washington, D.C. 43 (1969 hasta 1970) 75-103.
19.24 Saw, R.L., *Personal Identity in Spinoza,* en «Inquiry», Oslo 12 (1969) 1-14.

20. Intentos de formalización con ayuda de la moderna lógica simbólica

20.1 Friedman, J., *A Formalization of Spinoza's Ethics,* parte I (multicopiado, Universidad de California, Davis, 1975; en prensa.
20.2 —, *Some Settheoretical Partition Theorems Suggested by the Structure of Spinoza's God,* en «Synthese», Dordrecht 27 (1974) 199-209.
20.3 —, *The Universal Class has a Spinozistic Partitioning,* en «Synthese», Dordrecht 27 (1974) 403-418. En contraposición a 20.4, 11.4, 11.5 y 22.27, 22.28, el autor sabe limitarse a la lógica de enunciados no modales y de cuantificadores, así como a la teoría de conjuntos.
20.4 Jarret, C.E., *A Study of Spinoza's Metaphysics,* tesis doct. en la Universidad de California, Berkeley 1974 (multicopiada). El autor, con ayuda de la lógica modal, ofrece una formalización de la primera parte de la Ética.

21. Entorno holandés de Spinoza

21.1 Bauch, K., *Der frühe Rembrandt und seine Zeit,* Berlín 1960.
21.2 Francès, M., *Spinoza dans les Pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe siècle,* París 1937. Intenta trivializar el influjo holandés en Spinoza.
21.3 Güldner, G., *Das Toleranzproblem in den Niederlanden im Ausgang des 16. Jahrhunderts,* Lübeck 1968.
21.4 Huizinga, J., *Holländische Kultur des 17. Jahrhunderts. Ihre sozialen Grundlagen und nationale Eigenart,* Jena 1933. Visión de conjunto bastante difundida.
21.5 Hylkema, C.B., *Reformateurs. Geschiedkundige Studiën over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer Gouden Eeuw,* Haarlem 1900-1902 (2 tomos). Obra clásica sobre los colegiantes y otras corrientes cristianas en Holanda, que según el autor influyeron también en Spinoza.

21.6 Japikse, N., *Spinoza en De Witt*, en «Bijdragen voor Vaderlandse Geschiedenis» en Oudheden (1929).

21.7 —, *Johan de Witt*, Amsterdam 1915. No hubo ninguna colaboración entre De Witt y Spinoza.

21.8 Kolakowski, L., *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, París 1969. Tiene en cuenta especialmente las sectas holandesas.

21.9 Kossmann, E.H., *Politieke theorie in het zevetiendeeeuwse Nederland*, Amsterdam 1960. Tiene en cuenta especialmente a De la Court y Spinoza.

21.10 Lindeboom, J., *Stiefkinderen van het Christendom*, La Haya 1929 (reimpresión Arnheim 1973). Obra clásica sobre movimientos heréticos, teniendo en cuenta especialmente los Países Bajos.

21.11 —, *Het Bijbels Humanisme in Nederland*, Leiden 1913. Sobre Wessel Gansfort, Rudolf Agricola, Erasmo y sus correligionarios. Éstos crearon las bases espirituales para la idea de la tolerancia y un cristianismo moral en Holanda.

21.12 Meinsma, K.O., *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studiën over Hollandsche vrijgeesten*, La Haya 1896. Obra clásica sobre el círculo de amigos de Spinoza.

21.13 —, *Spinoza un sein Kreis*, Berlín 1909. La traducción alemana de 21.12 contiene un prólogo famoso, en el que se dio una interpretación original de Spinoza.

21.13/1 Brunner, C., *Spinoza gegen Kant und die Sache der geistigen Wahrheit*. Este escrito se editó también en 1910 por separado (2.ª ed. Assen 1974).

21.14 Nobbs, D., *Theocracy and Toleration. A Study of the Disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1658*, Cambridge 1938.

21.15 Oestreich, G., *Politischer Neustoizismus und niederländische Bewegung in Europa und besonders in Brandenburg-Preussen*, en G. Oestreich, *Geist und Gestalt des früh-modernen Staates*, Berlín 1969.

21.16 Price, J.L., *Culture and Society in the Dutch Republic During the 17th Century*, Londres 1974. Ofrece una excelente visión de conjunto.

21.17 Roldanus, C.W., *Zeventiende-eeuwse geestesbloei*, Utrecht/Amberes 1961. Relato sobre las corrientes religiosas y culturales en Holanda.

21.18 Slee, J.C. v., *De Rijnsburgsche Collegianten*, Haarlem 1895.

21.19 Schmidt, J.J. v., *Coornhert en Spinoza* (Mededelingen vanwege Het Spinozahuis 14), Leiden 1956.

21.20 Thijssen-Schoute, C.L., *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam 1954.

21.21 —, *Uit de republiek der Letteren. Elf studiën op het gebied der*

ideeëngeschiedenis van de Gouden Eeuw, La Haya 1967. Abundantes resultados de investigaciones de archivos.
21.22 Valentiner, W.R., *Rembrandt and Spinoza: a Study of the Spiritual Conflicts in 17th Century Holland,* Londres 1957.
21.23 Vandenbossche, H., *Spinozisme en Kritiek bij Koerbagh,* publicación de la Universidad Libre, de Bruselas, Centrum voor de Studie van de Verlichting, s.a.

22. Otra bibliografía usada en el texto

22.1 Academia de Ciencias de la URSS, *Geschichte der Philosophie,* t. I, Berlín 1959.
22.2 Akkerman, F., *Spinoza's tekort aan woorden. Humanistische aspecten van zijn schrijversschap* (Mededelingen vanwege Het Spinozahuis 36), Leiden 1977.
22.3 Alquié, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,* París 1950.
22.4 Ancona, J. d', *Delmedigo, Menasseh ben Israel en Spinoza,* en «Bijdragen en mededelingen van het Genootschap voor Jodse wetenschap in Nederland», Amsterdam 6 (1940).
22.5 Bend, J.G., *Het Spinozisme van Dr. J.D. Bierens de Haan,* Groningen 1970.
22.6 Daumas, M., *Scientific Instruments of the 17th and 18th Centuries,* Nueva York 1972.
22.7 Descartes, R., *Oeuvres,* ed. dir. por C. Adam y P. Tannery, París 1897-1910 (12 tomos; reimpresión 1972 hasta 1975).
22.8 Dijksterhuis, E.J.: *De mechanisering van het wereldbeeld,* Amsterdam 1950.
22.9 Dilthey, w., *Der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus. Spinoza und die stoische Tradition,* en «Gesammelte Schriften», tomo 2, Gtoinga 1964.
22.10 Diógenes Laercio, *Lives of Eminent Philosophers* (Loeb), texto griego e inglés, Londres 1925 (2 tomos).
22.11 Elders, F., *Reflexive Water. The Basic Concerns of Mankind,* por A.J. Ayer y otros, Londres 1974.
22.12 Geulincx, A., *Opera Philosophica,* ed. dir. por J. Land, La Haya 1891-1893 (3 tomos).
22.13 Goeree, W., *De Kerkelijke en Weereldlijke Historien,* Amsterdam 1705.
22.14 Gouhier, H., *La preuve ontologique de Descartes. A propos d'un livre récent,* en «Revue internationale de Philosophie», Bruselas 1954, 1-9.

22.15 Grotius, H., *De imperio potestatum circa sacra commentarius posthumus,* Leiden 1647.
22.16 Gueroult, M., *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes,* París 1955.
22.17 Hammacher, K., *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis,* Munich 1969.
22.18 Heeger, R., *Ideologie und Macht, Eine Analyse von Antonio Gramscis Quaderni,* Estocolmo 1975.
22.19 Heinekamp, A., *Das Problem des Guten bei Leibniz,* Bonn 1969.
22.20 Henrard, R., *Wijsheidsgestalten in dichterwoord. Onderzoek naar de invloed van Spinoza op de Nederlandse literatuur,* Assen 1977.
22.21 Hubbeling, H.G., *Synthetisch modernisme: J.H. Scholten als wijsgeer en theoloog,* en «Nederlands Theologisch Tijdschrift», Wageningen 16 (1961-62) 107-142.
22.22 —, *Arnold Geulincx (1624-1669), denker tussen Descartes en Spinoza,* en «Amersfoortse Stemmen», Assen 56 (1975) 53-60.
22.23 —, *Logical Reconstructivism as a Metaphilosophical Method of Interpretation and Discussion,* en «Philosophica», Gante 16 (1975) 51-64.
22.24 —, *Spinoza's bijdrage tot de moderne levens- en wereldbeschouwing,* en «Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte», Assen 69 (1977) 3-10.
22.25 —, *La méthode axiomatique de Spinoza et la definition du concept de Dieu,* en 8.10, 25-36.
22.26 —, *Hat Spinozas Gott Selbstbewusstsein?,* en 8.20, 590-597.
22.27 —, *Language, Logic and Criterion. A defence of Non-Positivistic Logical Empiricism,* Amsterdam 1971.
22.28 —, *Denkend geloven. Inleiding tot de wijsbegeerte van de godsdienst,* Assen/Amsterdam 1976.
22.29 Huygens, C., *Oeuvres complètes,* publicadas por la Sociedad holandesa de ciencias, La Haya 1888-1950 (23 tomos).
22.30 Jaspers, K., *Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker. Anaximander, Heraklit, Parmenides, Plotin, Anselm, Spinoza, Laotse, Nagajuna,* Munich 1966 (edición parcial de su obra: *Die grossen Philosophen,* Munich 1957).
22.31 Jong, K.H.E. de, *Spinoza en de Stoa* (Mededelingen vanwege Het Spinozahuis 5), Leiden 1939.
22.32 Klappenbach, R. y Malige-Klappenbach, H.: *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache,* Berlín 1968ss (en preparación).
22.33 Kline, G.L., *Spinoza in Soviet Philosophy,* Londres 1952.
22.34 Kraus, H.J., *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart,* Neukirchen 1956 (2.ª ed. 1969).

22.35 Leibniz, G.W., *Philosophische Schriften,* ed. dir. por C.J. Gerhardt, Berlín 1875-85 (7 tomos; reimpresión fotomecánica Hildesheim 1960-1961).

22.36 —, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal,* texto integral, cronología e introducción por J. Brunschwig, París 1969.

22.37 Leopold, J.H., *Ad Spinozae Opera Posthuma,* La Haya 1902.

22.38 Meyer, W., *Een theologische roman uit de 17e eeuw,* en «Archief voor Nederlandse Kerkgeschiednis» 7 (1899) 172-202.

22.39 Opzoomer, C.W., *Losse bladen,* La Haya 1886-87 (3 tomos).

22.40 De Swart, H.C.M. y Hubbeling, H.G., *Inleiding tot de symbolische logica,* Assen/Amsterdam 1976.

22.41 Vico, G., *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni,* Nápoles 1725 (3.ª ed. 1744); tr. cast. 4 tomos, México 1956-1960.

22.42 Wahrig, G., *Deutsches Wörterbuch,* Gütersloh 1968.

22.43 Zweerman, T.H., *Spinoza en de hedendaagse kritiek op het humanisme als ideologie* (Mededelingen vanwege Het Spinozahuis 34), Leiden 1975.

CUADRO CRONOLÓGICO

1632 El 24 de noviembre nace Baruch (Benedictus) Spinoza en Amsterdam.

1638 El 5 de noviembre muere la madre de Spinoza.

1650 El 6 de noviembre muere Guillermo II de Orange. Comienza un gobierno sin estatúder en Holanda y en la mayoría de las provincias de la república de los siete Países Bajos unidos.

1652 (hasta 1654) Guerra marítima con Inglaterra.

1653 Jan De Witt pasa a ser consejero jubilado de Holanda.

1654 El 28 de marzo muere el padre de Spinoza.

1656 El 27 de julio Spinoza es excomulgado de la sinagoga judía.

1661 (hasta 1663) Spinoza habita en Rijnsburg.

1663 Aparece el libro de Descartes *(Renati Descartes Principiorum Philosophiae Pars I et II)*, junto con *Cogitata Metaphysica.* Spinoza se traslada a Voorburg.

1665 (hasta 1667) Guerra marítima con Inglaterra.

1669 Entre el 5 de septiembre de 1669 y el 17 de febrero de 1671 Spinoza se traslada a La Haya.

1670 Aparece el *Tractatus Theologico-Politicus.*

1672 (hasta 1674) Guerra con Inglaterra, Münster y Colonia; (hasta 1678) guerra con Francia.
Caída y asesinato de De Witt (el 20 de agosto).
Guillermo III es nombrado estatúder.

1673 Viaje misterioso de Spinoza a Utrecht.
Spinoza rechaza la invitación a ocupar una cátedra en Heidelberg.

1674 Prohibición del *Tractatus Theologico-Politicus.*

1677 El 21 de febrero muere Spinoza.
Aparecen las *Opera Posthuma* y los *Nagelate Schriften.*

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE ANALÍTICO